JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK

Herausgegeben

von

HERBERT HUNGER

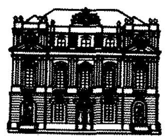
31/2

XVI. INTERNATIONALER BYZANTINISTENKONGRESS

WIEN, 4.—9. OKTOBER 1981

AKTEN

I/2



VERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 1981

XVI. INTERNATIONALER BYZANTINISTENKONGRESS

WIEN, 4.—9. OKTOBER 1981

AKTEN

I. TEIL
HAUPTREFERATE

2. HALBBAND
THEMENGRUPPEN 7–11



VERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 1981

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK

Herausgegeben von der Kommission für Byzantinistik der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und dem Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien unter der Leitung von Prof. Dr. H. Hunger.

Redaktion: Doz. Dr. Wolfram Hörandner
Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien,
A-1010 Wien, Postgasse 7

Gedruckt mit Unterstützung durch das Bundesministerium
für Wissenschaft und Forschung

AU ISSN 0378—8660

In der Garmond Modern Extended gedruckt bei E. Becvar, A-1150 Wien

7. BUCH UND GESELLSCHAFT IN BYZANZ

ERNST GAMILLSCHEG / WIEN

AUTOREN UND KOPISTEN

Beobachtungen zu Autographen byzantinischer Autoren

Für die Edition eines Textes ist die Erhaltung eines Codex von der Hand des Verfassers, eines Autographs, jenes Optimum, mit dem die Philologen nur selten konfrontiert werden. D. Reinsch hat Überlegungen zu byzantinischen Autorenhandschriften angestellt und auf die Möglichkeit hingewiesen, in Zukunft durch verfeinerte paläographische Untersuchungen eine größere Zahl von Handschriften festzustellen, die entweder vom Verfasser selbst geschrieben wurden oder unter seiner Anleitung entstanden sind[1]. Im folgenden Beitrag wird der Versuch unternommen, die Beziehungen des Autors zum Kopisten an Hand einiger Vertreter der byzantinischen Literatur festzustellen, deren Autographe erhalten sind. Die Analyse beginnt mit Arethas von Kaisareia, dem wir die ältesten datierten Abschriften von Werken der klassischen Literatur verdanken, und endet mit Maximos Planudes, dessen Bedeutung für die Textüberlieferung allgemein bekannt ist.

1. Arethas

Arethas von Kaisareia und seine Handschriften, deren Vorlagen und die Kopisten, die für den Bischof tätig waren, waren der Gegenstand zahlreicher Untersuchungen[2]. In diesem Rahmen liegt der Schwerpunkt auf dem von Arethas annotierten Lukiancodex Harleianus 5694, dessen Scholien die Basis für weitere Fragestellungen bilden.

Eine erste Untersuchung der Lukianscholien ergibt folgende Relationen: Etwa drei Viertel der Glossen in der Londoner Handschrift findet sich

[1] D. Reinsch, Bemerkungen zu byzantinischen Autorenhandschriften, in: Griechische Kodikologie und Textüberlieferung, ed. D. Harlfinger. Darmstadt 1980, 629ff. Der Verf. ist Herrn Prof. D. Harlfinger für die Übersendung dieses zentralen Beitrages zu Dank verpflichtet.

[2] Zu Arethas vgl. das immer noch wichtige Werk von S. Kugeas, Ὁ Καισαρείας Ἀρέθας καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ. Athen 1913; zusammenfassende Darstellung bei P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin. Paris 1971, 205—241 (mit Literatur) und bei F. Tinnefeld, Art. Arethas von Caesarea. *Theol. Realenz.* III 690—692 (mit Literatur). Zu den Handschriften des Bischofs vgl. zuletzt E. Follieri, Un codice di Areta a troppo buon mercato. Il Vat. Urb. gr. 35. *Archeologia classica* 25—26 (1973—1974) 262—279 mit Taf. XLII.

auch in anderen Textzeugen des Satirikers aus Samosata, das vierte Viertel wird nur vom Harleianus überliefert. Dieser Teil wiederum besteht zur Hälfte aus niedergeschriebenen Ausrufen σημείωσαι, ὡραῖον, ἀστεῖον und fällt daher für die weitere Untersuchung aus. Um nur gesicherte Marginalien des Arethas zu überprüfen, wurde darauf verzichtet, auch jene Scholien heranzuziehen, die in mehreren Codices enthalten sind, auch wenn sie mit großer Wahrscheinlichkeit Arethas als Verfasser haben. Die Scholien des Harleianus sind in jener kleinen Majuskel geschrieben, die auch für die Unterschriften des Bischofs von Kaisareia charakteristisch ist[3]. Das Zahlenverhältnis 3:1 zugunsten der Notizen, die auch andere Handschriften aufweisen, belegt die doppelte Arbeit des Arethas: Er kopiert aus Vorlagen und schrieb Vermerke aus dem „unerschöpflichen Schatz seines Gedächtnisses und seiner Belesenheit“[4], wie Kugeas formuliert hat.

Zunächst einige Bemerkungen zur Handschrift selbst[5]: Der heute noch erhaltene Rest von 134 Folien ist alles, was uns von einer über 500 Blatt (63 Lagen) umfassenden Lukianausgabe erhalten ist. Am Beginn des Codex ist zwischen f. 6 und f. 7 ein Blattverlust festzustellen. Das Manuskript besteht aus Quaternionen, auf f. 7^r ist die Kustode μη' in der linken unteren Ecke am Lagenbeginn zu sehen, die letzte Kustode steht auf f. 127^r (ξγ'); die einzelnen Opuscula werden mit Majuskeln gezählt: Die Apologia auf f. 2^r trägt Nummer ξ', als letztes weist das Werk Prometheus es in verbis Nummer οζ' auf. Kopist ist, wie E. Maass festgestellt hat, der Notar Baanes, dem wir auch die Apologetensammlung des Par. 451 verdanken, die ebenfalls für Arethas geschrieben wurde[6].

Außer den Scholien sind folgende Spuren des Arethas in der Handschrift festzustellen: Die Kapitelanfänge innerhalb der einzelnen Opuscula werden durch Majuskeln bezeichnet — typisch ist das M mit demselben Blatt, das auch als Zierelement die Scholien des Bischofs von Kaisareia abschließt. Die Marginalien sind teilweise kaum zu lesen, Verluste sind durch das Abschneiden des Freirandes eingetreten. Die Revision der Abschrift durch Arethas zeigt sich durch die Wiederholung von Textpartien am Rande (Z. B. f. 7^v, 10^r, 13^r, 20^r, 33^r) oder den Nachtrag einer ausgelassenen Stelle (f. 14^v). Am Rand werden Stichworte zum Inhalt notiert: f. 26^r γένη ἑρπετῶν, f. 45^r περὶ τραγῳδῶν καὶ κωμῳδῶν, f. 56^v περὶ φαλλῶν und f. 57^v περὶ λυχνίδος λίθου. Textvarianten führt der Auftraggeber des Harleianus ebenfalls in margine an (f. 28^r, 32^v, 71^r, 92^r).

³ Beschrieben bei Kugeas, Arethas 129; siehe auch K. und S. Lake, Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200. Bd. I—X. Boston 1934—1939: Die Unterschriften des Oxon. Clarke 39 (a. 895) Bd. II, Taf. 104; des Par. 451 (a. 914) Bd. IV, Taf. 231; des Oxon. D'Orv. 301 (a. 888) Bd. II, Taf. 104.

⁴ Kugeas 41: Εἴτε ἐξ ἄλλων βοηθητικῶν βιβλίων εἴτε ἐκ τοῦ ἀκενώτου θησαυροῦ τῆς μνήμης καὶ τῆς πολυγνωσίας αὐτοῦ.

⁵ Zur Handschrift vgl. Lake II 65 (Taf. 117) und E. Maass, Observationes palaeographicae, in: Mélanges Graux. Paris 1884, 759f.

⁶ Vgl. zur Handschrift Lake IV 136 (Taf. 230—231); der Codex wird auch von E. Follieri (vgl. A. 2) behandelt.

Die Aufgliederung der autographen Partien des Arethas im Harleianus ergibt folgendes Bild:
Acht Scholien enthalten Bemerkungen zum Inhalt des Textes.
Acht Scholien bestehen aus grammatikalischen Anmerkungen, der Angabe der Quellen oder Parallelstellen.
Fünf Scholien zeigen die Polemik des Arethas gegen Lukian[7].
Vier Scholien sind lexikalische Glossen.
Drei Scholien paraphrasieren den Inhalt einer Passage aus dem Werk des Lukian.

Inhaltsangaben formuliert Arethas zu folgenden Stellen:
Amores 11—12: Ἔκφρασις τοῦ ἐν Κνίδῳ τεμένους καὶ τοῦ ἀγάλματος τῆς Ἀφροδίτης (Rabe 204, 19—20; f. 86^v).
Anacharsis 35: Αἰτίαι πυρὸς ἐξάψεως καὶ σβέσεως (Rabe 171, 1; f. 49^r).
Anacharsis 38: Περὶ τῶν Λακεδαίμοσιν ἀγώνων (Rabe 171, 4; f. 49^v).

Folgende Abschnitte bieten Arethas Anlaß, Lukian direkt anzugreifen:
De Syria dea 60: Ἐμπεπυρισμένος πυρὶ καὶ οἰμώζων, βωμολόχε (Rabe 187, 29; f. 60^v).
Lexiphanes 2: Ἄξιος εἶ τῷ ὄντι τυμβωρυχίας περὶ τοὺς λόγους ἀσελγαίνων (Rabe 192, 5—6; f. 73^v).
Amores 35: Ὦ μιαρόλογε, εἰ χωρὶς γυναικῶν ἄσπερμος ὁ βίος, τό γε λοιπὸν ἐφ' ὑμῖν ἀθετοῦσι τὸ θῆλυ λύσις ἔσται τοῦ κόσμου· τί γὰρ ἔτι κόσμος τῆς ἀνθρωπίνης χηρεύων φορᾶς; (Rabe 205, 7—10; f. 92^v). Diese Bemerkung ist aufschlußreich, weil Arethas durch seinen Kommentar die Aussage des Lukian bestätigt.
Hermotimos 66: Ἵνα καὶ εὕρῃ, τίς ὢν εὑρήσει, βδελυρώτατε, ἄνθρωπος ὤν; καὶ τίς τούτῳ πιστεύσει, τῆς ἀνθρώπου φύσεως κατὰ σὲ οὐδ' ὅλως ἐχούσης τὸ κεκριμένον καὶ ἀδιάπταιστον. (Rabe 244, 14—17; f. 128^r). — Der Angriff wendet sich gegen den Skeptizismus des Lukian; nach Arethas besitzt die menschliche Natur die Eigenschaft des κεκριμένον und ἀδιάπταιστον[8].
Hermotimos 81: Ὄλεθρε, πάλιν αὐτὸς ἐπὶ τὰ σαυτοῦ (Rabe 247, 18; f. 132^r).

⁷ Zur Wertung der Lukianpolemik des Arethas vgl. L. G. Westerink, Marginalia by Arethas in Moscow Greek Ms 231. *Byz* 42 (1972) 201f.

⁸ Ἀδιάπταιστον ist in vergleichbarer Bedeutung wie im Scholion des Harleianus auch bei Jamblichos, Protrepticus XXI 24 belegt; vielleicht war Arethas die Passage aus dieser Schrift bekannt.

Auffällig ist, daß Arethas zwar die Stellen Amores 35 und Hermotimos 81 mit seiner Polemik versieht, sich jedoch bei der Ekphrasis des Kultbildes der Aphrodite in Knidos (die Göttin wird völlig nackt dargestellt) auf eine Kurzfassung des Inhalts beschränkt.

Lexikalische Glossen betreffen folgende Partien:
De Syria dea 35: Ἄνοια und ἄγνοια statt ἀσοφίη (Rabe 187, 25; f. 58r). — Hier dürfte keine „Autorenbeschimpfung" vorliegen.
Lexiphanes 1: ἀνελογίσω statt ἀνέγνως (Rabe 190, 21; f. 73r).
Astrologia 14: παράδοξος statt ξένος (Rabe 203, 12; f. 82r).
Vielleicht auch Anacharsis 25: ἀθέρας· τὰ τοῦ ἀστάχυος κέντρα (Rabe 169, 31; f. 46r). Ab τὰ τοῦ ... stammt die Glosse aber wahrscheinlich nicht von der Hand des Arethas.

Grammatikalische Anmerkungen, die Angabe der Quellen und Parallelstellen finden wir bei:
Anacharsis 32: Γέρρον · τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ ἐν Ἀγρίοις Φερεκράτους „γέρροις ἀποσταυροῦνται" (Rabe 170, 25—26; f. 48r). — Hier ergänzt Arethas zu den Belegen für das Vokabel γέρρον aus Epicharm, Alkman, Demosthenes und Aristophanes die Passage aus den Ἄγριοι des Pherekrates, eine Komödie, die bereits im Protagoras des Platon genannt wird.
De Syria dea 3: Ἐξ Ἡροδότου τοῦτο λαβὼν ἔχει (Rabe 186, 22—23; f. 50v). — Als Quelle für die Geschichte des Heraklestempels in Tyros wird Herodot angegeben.
Saltatio 63: Δημήτριος οὗτος ἐπὶ τοῦ Σεβαστοῦ ἤκμαζεν, οὗ Μᾶρκος ἐν τοῖς Ἠθικοῖς αὐτοῦ μέμνηται (Rabe 189, 4—5; f. 68v). — Als Quelle der Lebenszeit des Kynikers Demetrios[9] nennt Arethas die Schrift Εἰς ἑαυτόν des Mark Aurel, deren Erhaltung wir dem Bischof von Kaisareia verdanken: Arethas schreibt in einem Brief[10], er habe ein schwer beschädigtes und lückenhaftes Exemplar dieses Textes kopiert; von diesem (verlorenen) Codex sind die erhaltenen Textzeugen abhängig.
Scytha 9: Τὸν Τηλέμαχόν φησι (Rabe 240, 24; f. 10v). — Das undeutliche νησιώτης des Lukian wird durch die Einfügung des Eigennamens erklärt.
Hermotimos 5: Εὐκτικὸν τὸ εἴ· πολὺ δὲ παρὰ Πλάτωνι τοῦτο (Rabe 241, 9; f. 111r). — Die optative Verwendung des εἰ wird zu Recht herausgestrichen.
Hermotimos 23: Zur Passage aus Lukian zitiert Arethas den Vers Ilias VI 518 mit der Angabe Ὅμηρος (Rabe 241, 22—23; f. 116r).

[9] Zu Demetrios vgl. *RE* IV 2, Sp. 2843f.
[10] Arethae Scripta Minora, ed. L. G. WESTERINK, vol. I. Leipzig 1968, Nr. 44. Adressat ist der Metropolit Demetrios von Herakleia.

Hermotimos 47 und 80 werden mit dem Hinweis σημείωσαι διὰ σύνταξιν versehen (Rabe 242, 23; f. 123r bzw. 247, 15; f. 131v).

Auf den Inhalt verschiedener Passagen beziehen sich die Scholien zu:
De mercede conductis 41: Ὡραῖον ἄγαν καὶ σχεδὸν ἀληθές (Rabe 168, 11—12; f. 39r). — Der Vergleich mit den Buchrollen, deren goldener Omphalos und deren purpurne Schutzhülle Werke mit unmoralischem Inhalt verbirgt, gefällt dem Arethas; einen Hinweis auf die Existenz von Papyrusrollen zur Zeit des Scholiasten darf man in dieser Glosse wohl kaum sehen[11].
Anacharsis 19: Ὅτι ἡ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴ φόνου ἐδίκαζεν ἢ τραύματος ἐκ προνοίας ἢ πυρκαϊᾶς· εἰ δὲ Παῦλον τὸν θεῖον μηδὲν τούτων πεποιηκότα ἐκεῖ Ἀθηναῖοι ἀνῆγον, οὐ χρὴ θαυμάζειν ἢ διαπορεῖν· καινότητα γὰρ εἰσηγούμενον δόγματος τίνι ἂν ἄλλῳ ὑπόδικον καθίστων ἢ τοῖς ἐπισκέπτεσθαι δυναμένοις ἤθει τε σεμνῷ καὶ λόγων περιουσίᾳ, οἷοι τοῦ κριτηρίου τούτου προὐκάθηντο ἐκ Στωικῶν τὰ μάλιστα συγκεκροτημένοι, οἷς ἡ περιττότης τοῦ λέγειν παρ' Ἕλλησι προσμαρτυρεῖται; (Rabe 169, 12—20; f. 43v). — In dem langen Scholion erläutert Arethas, warum Paulus auf dem Areopag sprach und kommt zu dem Ergebnis, die Einführung der καινότης δόγματος sei der Anklagepunkt gewesen.
Anacharsis 27: Εὐφραδὲς ἄγαν καὶ ἐναργὲς καὶ γοργὸν τὸ χωρίον (Rabe 170, 1—2; f. 46v). — Arethas ist von der Schilderung des Lukian beeindruckt.
De Syria dea 28: Οὐδὲ γὰρ ὅσιον, οἶμαι, τὴν αἰτίαν ἐρεῖν κιναίδειαν Διονύσου κατήγορον, παρόσον καὶ ὁ φαλλὸς τοῦ πεπορνευκότος Κορύβου (Κοροίβου Rabe) Διόνυσον ὑπόμνημα μισθὸν τοῦτον αὐτῷ Διόνυσον ἐκτετικότα Σεμέλης τῆς μητρὸς μήνυτρα (Rabe 187, 21—24; f. 56v). — Die Glosse enthält die Erzählung vom Dionysosgefährten Polymnos-Prosymnos, allerdings unter dem Namen Korybos; die Geschichte ist auch bei Gregor von Nazianz und bei Clemens von Alexandreia überliefert. Der Beleg aus dem Harleianus ist wegen der abweichenden Form des Eigennamens von Interesse[12].
Saltatio 83: Τοιοῦτό τι καὶ ἐπὶ τῶν καθ' ἡμᾶς γέγονε χρόνων· δαιμονῶντα γάρ τινες τῶν ἀκρατῶν (ἀκροατῶν Rabe) νέων ἐκμιμούμενοι οὕτως ἑάλωσαν τῷ πάθει, ὥστε τὸ λοιπὸν τῆς ζωῆς μὴ ἀνενεγκεῖν τοῦ πάθους ἀλλὰ συναπελθεῖν τῇ ὀλεθρίῳ ταύτῃ μιμήσει (Rabe 190, 4—8; f. 72r). — Ein Beispiel aus der Gegenwart wird zur Unterstreichung der Aussage des Lukian herangezogen[13].
Amores 7: Τῷ γὰρ Ἡλίῳ ἡ Ῥόδος ἀνέκειτο· καὶ ὅπως πολύς ὁ λόγος (Rabe 204, 17—18; f. 85v). — Es wird angegeben, warum die Insel Rhodos das Attribut Ἡλιάς trägt.

[11] Zur Frage der Papyrushandschrift des Demetrios von Phaleron aus dem Besitz des Arethas vgl. die Bemerkungen bei LEMERLE, Humanisme 221—223.
[12] Das Scholion wird in *RE* XI 1421 zitiert (unter der von Rabe gewählten Namensform Κόροιβος statt Κόρυβος der Handschrift).
[13] Vgl. KUGEAS, Arethas 51 und DERS., Αἱ ἐν τοῖς σχολίοις τοῦ Ἀρέθα λαογραφικαὶ εἰδήσεις. *Λαογραφία* 4 (1913/14) 263.

Dipsades 7—8: Εἶδον ταῦτα καὶ οὐ ψευδὲς τὸ λεγόμενον (Rabe 232, 8—9; f. 26ᵛ). — Arethas bestätigt die Aussagen des Lukian über Gefäßherstellung aus Schaffell durch eigene Beobachtungen; allerdings könnte hier auch ein Topos vorliegen.
Hermotimos 18: Σημείωσαι, ὅτι κεκαρμένοι τὰς κεφαλὰς οἱ Στωικοί (Rabe 241, 15—16; f. 114ᵛ). — Der Hinweis auf die Haartracht der Stoiker weckt das Interesse des Arethas; vielleicht denkt der Bischof dabei auch an Mönche.

Arethas zeigt sich in seinen Scholien als belesener Beobachter und hält sich bei kritischen Anmerkungen nicht zurück; abgesehen von Hinweisen auf die klassische Literatur finden wir Parallelen aus der Gegenwart. Für das Verhältnis des Autors Arethas zum Kopisten Arethas ist aufschlußreich, daß in einem Scholion Mark Aurels Werk Εἰς ἑαυτόν zitiert wird, dessen Erhaltung wir dem Scholiasten des Harleianus verdanken; die Beeinflussung des Autors durch die Werke, die Arethas abschreiben ließ, wird durch den Umstand deutlich, daß der Bischof von Kaisareia sich in seinem Apokalypsekommentar auf dasselbe Werk des Andreas von Kaisareia stützt, aber auch Clemens von Alexandreia nennt, der bei Andreas nicht angeführt wird. Auch in den Schriften des Bischofs finden wir Zitate aus Clemens von Alexandreia, Mark Aurel und Lukian[14].

2. Eustathios von Thessalonike

Eustathios, zunächst Kleriker und Lehrer der Rhetorik in Konstantinopel, dann Bischof von Thessalonike und Augenzeuge der Einnahme dieser Stadt durch die Normannen im August 1185, ist so bekannt, daß auf eine Vorstellung seiner Persönlichkeit und seines literarischen Schaffens verzichtet werden kann[15]. Bereits Bessarion hatte Kenntnis davon, daß der Marcianus 460 mit dem Odysseekommentar des gelehrten Bischofs von der Hand des Verfassers stammt. Nach E. Martini[16] hat dieses Zeugnis nicht nur durch die Vertrauenswürdigkeit des Kardinals Gewicht, sondern auch durch den Umstand, daß Bessarion einen Teil der Handschriftenbestände,

[14] Zu den Parallelen siehe Arethae Scripta Minora, ed. L. G. Westerink, vol. II. Leipzig 1972, Index auctorum.

[15] Zu Eustathios vgl. H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München 1959, 634ff. (mit Literatur); H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I—II. München 1978, I 426—429 und II 65f. (mit Literatur).

[16] E. Martini, Eustathianum. *Rhein. Mus.* 62 (1907) 273—294; v. a. 280—285.

die er der Stadt Venedig vermachte, aus Thessalonike bekam, wo die Erinnerung an den später als Heiligen verehrten Bischof lebendig blieb.

Bestätigt wird diese Nachricht nicht nur durch die Datierung der Handschrift in das ausgehende 12. Jahrhundert, sondern auch durch den Umstand, daß von dem Kopisten des Marcianus weitere Textzeugen des Homerkommentars des Eustathios stammen: der Parisinus 2702 (ebenfalls der Odysseekommentar) sowie die Laurentiani 59. 2 und 59. 3 mit dem Iliaskommentar. Das zweibändige Exemplar der Anmerkungen zur Ilias enthält am Rand und auf angeklebten Stücken orientalischen Papiers zahlreiche Textergänzungen, die alle der Haupthand zuzuweisen sind. Martini konnte zeigen, daß wir es hier mit den Autographen des Eustathios zu tun haben, der in sein eigenes Exemplar der Iliasexegese Zusätze und Nachträge einfügte.

Weitere Codices von der Hand des Bischofs sind die Sudahandschrift Marcianus 448[17] und wahrscheinlich auch der Basileensis A. III. 20 mit den *Scripta Minora* des Eustathios, dessen Wertung als Autograph in der Literatur umstritten ist[18]. Ein Vergleich des Duktus des Hauptkopisten der Basler Handschrift mit den anerkannten Autographen führt jedoch zu dem Schluß, daß die Hände identisch sind — und auch Beobachtungen des Herausgebers des Iliaskommentars, M. van der Valk[19], und von D. Reinsch[20] zu Fehlern in den Manuskripten des Bischofs entkräften das Argument von Kyriakides[21], eine Auslassung durch Homoioteleutonsprung

[17] P. Maas, Eustathios als Konjekturalkritiker. *BZ* 35 (1935) 306.

[18] Zuletzt Hunger, a. O. I 429: Kein Autograph. Die Zuweisung basiert auf P. Maas, Verschiedenes zu Eustathios. *BZ* 45 (1952) 2f. und Ders., Zu den Basler Autographen des Eustathios, in: Tome commémoratif du Millénaire de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie. Alexandria 1953, 139—144. — P. Wirth, Spuren einer autorisierten mittelalterlichen Eustathiosedition. *Byz. Forsch.* 4 (1972) 253—257, lehnt die Zuweisung auf Grund der Datierung des Codex in das 13. Jahrhundert ab, nimmt jedoch an, Eustathios habe eine Ausgabe der *Opuscula* vorbereitet. N. G. Wilson, The Autographs of Eustathius. *GRBS* 14 (1973) 226ff., datiert die Handschrift in das ausgehende 12. Jahrhundert, reiht sie jedoch nicht unter die Autographe ein. S. Kyriakides in der Edition der *Expugnatio Thessalonicae* (Palermo 1961) verweist in der Einleitung auf S. XVIII auf Fehler, die die Wertung des Codex als Autograph ausschließen.

[19] Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes, ed. M. van der Valk. Vol. I. Leiden 1971, XVIII. XXIII—XXV: Im Laurentianus finden sich Lücken, die als Übertragungsfehler bei der Kopie des Entwurfs erklärt werden; Hinweise auf Fehler des Eustathios.

[20] Reinsch, a. O. (vgl. A. 1): Aufzählung aussprachebedingter orthographischer Fehler, von Haplographien und Idiosynkrasien. Ein Homoioteleutonsprung findet sich im Marcianus des Odysseekommentars. Wichtig ist die Bemerkung, daß Autographe ohne Fehler den idealen Autor voraussetzen, der nie existiert hat.

[21] Kyriakides, a. O. XVIII: Hinweis auf einen Homoiteleutonsprung, der vom Kopisten am Rand korrigiert wurde! Vgl. dazu die Feststellung von E. Martini, a. O.

im Bericht über die Eroberung Thessalonikes könne nur auf einen Kopisten zurückgehen.

Im folgenden wird versucht, an Hand ausgewählter Passagen des Iliaskommentars, dessen Ausgabe auf einem allgemein anerkannten Autograph basiert, den Autor Eustathios am Werk zu zeigen und einige der Zusätze des Verfassers zu analysieren. Dabei finden wir bei dem Bischof auch Charakteristika des Kopisten wie des Philologen, wenn Handschriftenvarianten der zitierten Autoren angeführt oder über der Zeile abweichende Lesarten notiert werden[22]. Bei Belegen aus der Suda ist es darüber hinaus möglich, die Lesearten des Iliaskommentars mit denen des von Eustathios kopierten Marcianus 448 zu vergleichen.

Unter den Ergänzungen des Florentiner Codex befindet sich eine Gruppe, die auch auf einen Leser des Homerkommentars zurückgehen könnte: Kurzfassungen des Inhalts, die auf die Aussagen zum Text der Ilias hinweisen. Vergleichbar sind diese Paraphrasen einem Teil der Scholien des Arethas im Harleianus (etwa zu Amores 11—12). Da sie aber von der Texthand des Laurentianus stammen, wurden sie von Eustathios angebracht. Zur Charakteristik sei eine Auswahl angeführt (die Seitenzahlen sind die der Ausgabe van der Valk):
Zu 1, 23: περὶ Ἀλεξάνδρου
Zu 2, 15ff.: περὶ μύθων Ὁμηρικῶν
Zu 6, 8f.: περὶ γένους Ὁμήρου
Zu 9, 15: τμήματα Ἰλιάδος κδ'
Zu 10, 10—12: τί ἐστι ῥαψῳδία, ποίησις, ποίημα

Eine weitere Gruppe besteht aus Verweisen auf das Werk des Bischofs selbst:
In 23, 4—7 erklärt Eustathios zum Vers A 1 Πηληϊάδης, eine andere Ableitung dieser Form finde sich im Kommentar zu Buch Δ (ἐν τῇ δέλτα φανεῖται). Als Quelle ist an der genannten Stelle Herodian nachzuweisen.
In 46, 26 steht folgender Nachtrag zu Vers A 24: περὶ οὗ δηλοῦταί τι καὶ ἐν τοῖς εἰς τὴν Ὀδυσσείαν. Eustathios verweist auf den eigenen Odysseekommentar.

284f., der Marcianus der Odyssee-Erklärung weise Lücken auf, wo im Parisinus der komplette Text steht. Eustathios hat also seinen Odysseekommentar zuerst im Parisinus (auf orientalischem Papier) geschrieben und dann daraus (auf Pergament) dasselbe Werk kopiert.

[22] Hinweis auf diese Eigenheiten des Laurentianus bei VAN DER VALK, a. O. XIII (Randnotizen). XX (*variae lectiones*). LII (Varianten bei zitierten Autoren: Lykophron, Herodot). CXIII (Homerhandschriften des Eustathios). — In der Edition stehen die Zusätze des Bischofs in [ ].

In 47, 10, ebenfalls zu A 24, erklärt der Bischof: ὃ οὐδὲ κυρίως ὑπερβατόν ἐστιν, ὡς ἐν τοῖς ἑξῆς του τεχνολογηθήσεται.
49, 12f. in der Erklärung von Vers A 30 bemerkt Eustathios, zur Ableitung des Ortsnamens Argos möge der Leser εἰς τὰ τοῦ Περιηγητοῦ, im eigenen Kommentar zu Dionysios Periegetes, nachschlagen.

Die kontinuierliche Arbeit des Eustathios am Homertext findet einen Beleg in Ergänzungen, die Zitate fortsetzen, deren Beginn bereits in die Abschrift aufgenommen wurde[23]:
In 25, 24—28 bei der Erklärung von Vers A 2 zitiert Eustathios aus Herodian (I 125, 8—12); allerdings stand im Text zunächst nur ein allgemeiner Hinweis auf den Grammatiker, der im Nachtrag durch das wörtliche Zitat präzisiert wurde (τὸ ἀρσενικὸν ὁ μύριος προπαροξύνεται κατὰ τὸ Λύδιος).
26, 14—21 zu Vers A 3 zitiert der Bischof aus dem Etymologicum Magnum die Erklärung des Adjektivs ἴφθιμος; der größte Teil des Zitates befindet sich jedoch in der Ergänzung.
26, 17—19: ... ἵνα ᾖ, ὥσπερ ὄψι ὄψιμος ἢ καὶ ἄλλως, ὡς ἄνθος ἄνθιμος, οὕτως ἶφι ἴφιμος, καὶ πλεονασμῷ ἴφθιμος ὑπερβιβασθέντος τοῦ χρόνου καὶ τῆς μὲν ἀρχῆς γενομένης θέσει μακρᾶς, τῆς δὲ παραληγούσης φύσει ἐκταθείσης.

Zusätzliche Belege zur Kommentierung der Ilias finden wir an folgenden Stellen:
15, 2: Das Homerzitat α 1 wird durch den Hinweis auf Hesiod, Opera 2 ergänzt.
15, 14—21: In einem Nachtrag zum Verb ἀείδω, basierend auf Passagen des Etymologicum Magnum, steht ein Dichterzitat: Der Beginn der Dionysiaka in der Textgestalt des Laurentianus 32. 16 und der verlorenen Athoshandschrift.
17, 5—7 bringt der Bischof als Beleg die Stelle Sophokles, Philoktet 1455.
17, 12—13 wird als Parallelstelle angeführt: Euripides, Medea 426.
18, 21—23 findet sich der Hinweis auf Sophokles, Antigone 965.
20, 19—20 führt Eustathios Passagen aus Homer ein: Er verweist auf E 5 und K 277.
27, 21—22 wird die Kommentierung von Vers A 3 durch die Stellen Aischylos, Prometheus 365 und Aristophanes, Ritter 924 ergänzt; die Aristophanespassage findet sich allerdings auch im Etymologicum Magnum.

[23] VAN DER VALK, a. O. XV, stellt fest, Eustathios habe den Iliaskommentar in Konstantinopel verfaßt, aber ein Exemplar bei sich gehabt und in dieses Nachträge eingefügt — dieser Textzeuge ist die zweibändige Ausgabe in den Laurentiani 59. 2 und 59. 3.

33, 25—34, 3 bei der Diskussion der Allegorie des Zeus führt Eustathios den Vers A 544 an (im Apparat der Edition nicht ausgewiesen); an dieser Stelle lassen sich Beziehungen des Bischofs zur Homerexegese seines Zeitgenossen Johannes Tzetzes feststellen[24].
35, 1—2 trägt der Verfasser zur Kommentierung von Vers A 7 Sophokles, Ajax 667 nach.
38, 23—27 finden wir ein Zitat des Grammatikers Herakleides, das im Umfang von der Edition abweicht[25].

Zahlreiche Passagen aus dem Etymologicum Magnum belegen die Benützung dieses Nachschlagewerkes durch Eustathios; ein Schlaglicht auf seine Methode und mögliche Fehler wirft die ergänzende Kommentierung des Verses A 33 auf S. 51, 14—21: Ἰστέον δὲ καὶ ὅτι τεσσάρων τούτων ὄντων, τοῦ σάος, ὁ ὑγιής, τοῦ σῶς κατὰ συναίρεσιν, τοῦ σόος διὰ τοῦ ο Ὁμηρικῶς, καὶ τοῦ σῶος διὰ παραλήγοντος τοῦ ω μεγάλου, χρῆσις ἐνταῦθα κεῖται τοῦ σάος ἐν τῷ „σαώτερος ὥς κε νέηαι" ἤγουν ὅπως ἀνακρωτηρίαστος ἀπονοστήσῃς, ὃ μεγάλην ἀπειλὴν ἔχει κατὰ τοῦ γέροντος Χρύσου, εἰ καὶ εὐφήμως ἐσχημάτισται. παραλαλεῖ γὰρ ὡς ἀκρωτηριασθήσεται, εἰ μὴ τάχυ μνήσεται νόστου, ὃς ἐκ τοῦ νέω παράγεται, οὗ ὑποτακτικὸν παθητικὸν Ἰωνικὸν ἑνικόν, ἐξ ἐνδείας τοῦ τ, τὸ νέηαι, ἤγουν ἀπέλθῃς.

Nach der Zusammenstellung der Adjektivvarianten σάος etc. interpretiert Eustathios den Ausspruch des Agamemnon als Drohung (Verstümmelungen waren in der byzantinischen Geschichte nicht selten[26]) und erklärt schließlich die Verbalform νέηαι als passiven Konjunktiv der Einzahl, der durch Ausfall des τ (*sic*!) entstanden sei. Allerdings zeigen beide Paraphrasierungen des Bischofs (ἀπονοστήσῃς bzw. ἀπέλθῃς), daß er das Verb in A 33 korrekt als zweite Person wiedergibt.

Die Quelle des Kommentators waren Homerepimerismen wie die des Parisinus Coisl. 287[27], wo folgende Passage zu lesen ist: νέηαι] Ὑποτακτικὸν χρόνου ἐνεστῶτος παθητικοῦ β' προσώπου Ἰωνικῶς. οἱ δὲ Ἴωνες ὁμοίως τοῖς ὁριστικοῖς καὶ τὰ ὑποτακτικὰ ποιοῦσιν. ἔστι νέω τὸ πορεύομαι, καὶ τὸ ὑποτακτικόν, ἐὰν νέωμαι. τὸ γ' νέηται. καὶ Ἰωνικῶς νέηαι. συστέλλουσι γὰρ τὸ η οἱ Ἴωνες, καὶ ποιοῦσι τὸ δεύτερον, οἷον ὄληαι, νέηαι. Eustathios hat vermutlich die Epimerismen verkürzt exzerpiert und bei der Einfügung des Nachtrags die Vorlage

[24] Zur Verwendung von Werken des Tzetzes durch Eustathios vgl. VAN DER VALK XCI.

[25] Vgl. zu dieser Stelle den Apparat der Edition.

[26] Vgl. die detaillierte Schilderung der Einnahme von Thessalonike durch die Normannen, in der ein lebendiges Bild dieser Periode gezeichnet wird. Ausgabe von S. KYRIAKIDES, Palermo 1961; deutsche Übersetzung von H. HUNGER, Die Normannen in Thessalonike (*Byz. Geschichtsschreiber* III). Graz—Wien—Köln [2]1967.

[27] Nachweis der Parallelstelle im Apparat der Edition VAN DER VALK.

so stark verändert, daß der Eindruck entsteht, auch in A 33 liege eine dritte Person (νέηαι aus νέηται) vor[28].

Für die Textüberlieferung interessant sind folgende Passagen:
37, 6—8 führt der Kommentator zu A 9 den Aischylosvers Agamemnon 264f. an — mit der in den Handschriften des Tragikers nicht belegten Variante ἠώς statt ἕως[29].
42, 14—17 erklärt Eustathios zu A 15, das Verb λίτω werde im allgemeinen mit einem Tau geschrieben, im Vers stehe es jedoch aus metrischen Gründen mit Doppelsigma.
22, 23—25 zu A 1 wird als Ableitung des Eigennamens Βούτης die Form Ἐτεοβουτάδαι angeführt; die Stelle basiert auf dem Lemma der Suda (ε 3283), wo der Marcianus des Eustathios eine abweichende Lesart aufweist, deren Einfluß auf den Homerkommentar wegen der Paraphrasierung durch den Bischof nicht bewiesen werden kann[30].

Eigenarten des Autors und Kopisten Eustathios können durch den glücklichen Umstand, daß einige Autographe des Bischofs erhalten sind, genau beobachtet werden[31]. Im Vergleich zu Arethas fällt auf, daß der Philologe des 12. Jahrhunderts einen von ihm selbst geschriebenen Codex mit Zusätzen versehen hat; der Kommentar zur Ilias ist allerdings ein Werk, in dem immer neue Ergänzungen angebracht werden können. Die Angabe der Handschriftenvarianten der zitierten Autoren hat zu dem Versuch geführt, die Sophokleshandschrift des Eustathios zu identifizieren[32]; P. Maas konnte zeigen, daß die Vorlage für den von Eustathios kopierten Sudacodex teilweise fehlerhaft war, jedoch vom Bischof vor allem bei den Buchstaben, N, Ξ und O weitere Quellen genannt werden und wahrscheinlich auch Konjekturen festzustellen sind[33]. Einige Beispiele der Erweiterungen im Sudacodex des Eustathios (M) seien abschließend als Beispiele angeführt.
Zu ν 3 (III 432 Adler) ergänzt der Kopist von M am Rand eine Partie aus Stephanos von Byzanz zum Lemma Νάβατος.

[28] Der Ausfall des intervokalischen σ νέησαι → νέηαι war dem Verfasser der Epimerismen wohl nicht auffällig genug, um darauf besonders hinzuweisen.

[29] Hinweis in der Edition VAN DER VALK.

[30] Suidae Lexicon, ed. A. ADLER, vol. II. Stuttgart 1931, 435 im Apparat zu Z. 2 πολὺ] καί add. GIM. M ist die Sigel des Marcianus 448; ob die Version γένος Ἀθηναίοις πολὺ καὶ λαμπρόν die Formulierung οὐκ ἀνώνυμον in der Iliaserklärung beeinflußt hat, muß offen bleiben.

[31] Vgl. die Charakterisierung bei REINSCH, a. O. (wie A. 1).

[32] A. COLONNA, De Sophocleo exemplari ab Eustathio adhibito. *Boll. Com. Ed. Naz.* 20 (1972) 27—32.

[33] P. MAAS, Eustathios als Konjekturalkritiker. *BZ* 36 (1936) 29f.

Zu ν 16 (III 434 Adler) trägt M zum Stichwort Ναΐς einen Beleg aus Aristophanes nach und bezieht diese Passage aus Athenaios.
Zu ν 21 (III 435 Adler) bietet M eine grammatikalische Ergänzung zu Νάκος aus dem Etymologicum Magnum, die sich auch im Odysseekommentar des Eustathios befindet[34].
Zu ν 26 (III 435 Adler) lesen wir ebenfalls einen Nachtrag von M aus dem Etymologicum Magnum.
Bei ν 296 (III 460 Adler) schließlich steht in M ein Verweis auf den Iliaskommentar des Eustathios (δεδήλωται καὶ ἐν τοῖς εἰς τὴν Ἰλιάδα)[35].

3. Maximos Planudes

Unter den Philologen der Palaiologenzeit sticht Maximos Planudes nicht nur durch sein vielseitiges Werk, sondern auch durch seine zentrale Rolle in der Überlieferung der klassischen Literatur hervor[36]. Als Beispiel seien die Anthologie griechischer Epigramme, deren Edition durch Planudes in einem Autograph[37] erhalten ist, sowie die Dionysiaka des Nonnos genannt. Der Umstand, daß von einigen Werken des Planudes die Abschrift des Verfassers oder eine vom Autor revidierte Kopie verhanden ist,

[34] Nachweis der Parallele in der Edition.

[35] Zu dieser Parallele vgl. ADLER, a. O. V 273f., wo die Interpolationen der Suda beim Buchstaben N diskutiert werden: Quelle dieser Ergänzungen ist Eustathios, der sich auf Stephanos von Byzanz, Athenaios und das Etymologicum Magnum stützt und dessen Homerkommentare herangezogen wurden. Wichtig ist auch der Hinweis auf ein Zitat der Suda im Odysseekommentar des Bischofs. Allerdings sind nach der Herausgeberin des Lexikons diese Interpolationen dem Archetypus der Handschriftenfamilie MBL zuzuschreiben; Adler datiert den Codex M in das 13. Jahrhundert und weist die Möglichkeit zurück, Eustathios habe die Handschrift abgeschrieben. — Die Identität der Kopisten der Marciani 448 und 460 zeigt jedoch, daß M von der Hand des Bischofs stammt und daher die Interpolationen autograph sind. Das Auftreten der Ergänzungen in den Codices L und B (beide aus der Mitte des 14. Jahrhunderts — die Angabe der Wasserzeichen bei Adler, a. O. 247 korrigiert die Datierung von B durch die Verf. in das 13. Jahrhundert) sowie in der Handschrift G (Par. 2623) aus dem 15. Jahrhundert (Zuweisung an Kaisar Strategos) läßt sich auch durch Kontamination der Textzeugen erklären.

[36] Eine Übersicht über das Werk bei C. WENDEL, Art. Planudes, Maximos. *RE* XX 2202—2253; vgl. auch H. HUNGER, Von Wissenschaft und Kunst der frühen Palaiologenzeit. *JÖBG* 8 (1959) 139—141 sowie DERS., Hochsprachliche Literatur I 84f. 129f. 213; II 14. 16. 21. 68ff. 246f. 275.

[37] Dieses Autograph ist der 1299 datierte Marcianus 481; zum Codex siehe A. TURYN, Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy. Vol. I: Text. Vol. II: Plates. Urbana—Chicago—London 1972, 90ff. bzw. Taf. 71—74 (mit Literatur); siehe auch DERS., Demetrius Triclinius and the Planudean Anthology. *EEBS* 39—40 (1972—1973) 403—450 zum Verhältnis des Marcianus zum Lond. Add. 16 409 und zur ersten Gesamtausgabe der Anthologia Planudea im Par. 2744.

erlaubt genaue Analysen der Methoden des byzantinischen Philologen, dessen Bedeutung bei der Erhaltung und Weitergabe antiker Autoren unter drei Aspekten beobachtet werden kann: unter dem des Verfassers, in dessen Schaffen Anklänge und Einflüsse der klassischen Literatur festzustellen sind; unter dem des Kompilators, der etwa die Epigrammsammlung neu angeordnet hat, und unter dem des Editors, was z. B. bei Plutarch deutlich wird[38].

Folgende Handschriften enthalten Werke des Planudes, kopiert vom Verfasser oder unter seiner Anleitung:
Marcianus 481 (September 1299) mit der Anthologia Planudea, der Johannesparaphrase des Nonnos und einer Werkliste des Plutarch.
Ambrosianus & 157 sup. (datierbar 1292—1293)[39] mit dem Rechenbuch und Scholien zu Diophant.
Vaticani Reginenses 132 und 133 mit den Ovidübersetzungen (Metamorphosen und Heroinenbriefe): Diese Codices stammen von demselben Kopisten und wurden nach A. Turyn[40] von Maximos Planudes annotiert.

Ergänzend läßt sich außerdem die editorische Tätigkeit des gebildeten Mönches an Hand des Ambrosianus C 126 inf. mit Plutarch beobachten, an dessen Abschrift Planudes und Johannes Zarides beteiligt sind.

Aus den angeführten Autorenhandschriften und auf der Basis der von Planudes veranstalteten Klassikerausgaben folgen Beobachtungen zur Arbeit des gelehrten Mönches.

[38] Vgl. TURYN, Dated Manuscripts 81ff. und Taf. 59—68 zum Ambrosianus C 126 inf., teilweise von Planudes kopiert; in der Handschrift findet sich eine Invokation des Johannes Zarides, der aus der Korrespondenz des Planudes bekannt ist. Genannt wird das Projekt der Plutarchausgabe in einem Brief des Planudes an Alexios Philanthropenos aus ca. 1295. Vgl. Maximi monachi Planudae epistolae, ed. M. TREU. Breslau 1890 (Ndr. Amsterdam 1960), *ep.* CVI, 36—45 mit Kommentar auf S. 263.

[39] Vgl. TURYN, Dated Manuscripts 78ff. mit Taf. 57 sowie A. ALLARD, L'Ambrosianus & 157 sup., un manuscrit autographe de Maxime Planude. *Script.* 33 (1979) 219—234 und Taf. 26.

[40] Der Vat. Reg. 133 wird von I. O. TSOBARE, Ἡ μετάφραση τῶν Μεταμορφώσεων τοῦ Ὀβιδίου ἀπὸ τὸν Μάξιμο Πλανούδη. Ἡ χειρόγραφη παράδοση. *Δωδώνη* 3 (1974) 389 als Autograph des Verfassers bezeichnet (gilt für die ff. 1—107ᵛ); vgl. jedoch M. PAPATHOMOPULOS, A propos de la Métaphrase Planudéenne des Héroides d'Ovide, in: Φίλτρα. Τιμητικὸς Τόμος Σ. Γ. Καψωμένου. Thessalonike 1975, der in A. * auf S. 118 den Hinweis von N. WILSON zitiert, nach der Ansicht von A. TURYN sei der Reginensis 133 die „master-copy" und trage Marginalien des Planudes. Ein Vergleich der wenigen Zeilen, die TSOBARE, a. O. 405, aus dem Reg. 132 abbildet, zeigt starke Ähnlichkeiten mit dem Duktus des Planudes, wie er bei TURYN, Dated Manuscripts Taf. 16. 60. 71. 72, zu sehen ist; ob wir auch die Reginenses als Autographe werten dürfen, ist auf der Basis einer Abbildung aus der Handschrift nicht zu entscheiden; daß sie jedoch unter der Anleitung des Autors geschrieben wurden, steht außer Zweifel. So auch PAPATHOMOPULOS in der Edition der Ovidübersetzung (Joannina 1976) auf S. VIII.

Mit dem Namen des Planudes untrennbar verbunden ist die Anthologie — einen Beleg für die Beschäftigung mit den Epigrammen finden wir in dem Brief des Planudes an Theodoros Xanthopulos, in dem eine βίβλος ἐπιγραμμάτων genannt wird[41]. Die Vorstufe der Sammlung des Marcianus steht im Laurentianus 32. 16, wo eine bunte Mischung von Epigrammen aus der Anthologie aufgenommen ist[42]; für die Edition des Planudes wurden allerdings die „unmoralischen“ Epigramme aus der Sammlung des Kephalas ausgelassen[43]. Den Einfluß der Anthologie finden wir auch in anderen Partien der Florentiner Dichterhandschrift: Bei den Dionysiaka des Nonnos wird in Randscholien aus der Epigrammsammlung zitiert[44].

Von besonderem Interesse ist die Übersetzungstätigkeit des Planudes und seine Rolle bei der Verbreitung lateinischer Literatur in Byzanz[45]. In den vom Autor revidierten Exemplaren der Ovidübersetzung sehen wir an einigen Stellen die Hand des Verfassers, die die Abschrift seines Amanuensis korrigiert (die Seitenzahlen entsprechen der Edition der Heroinenbriefe von M. Papathomopulos, Joannina 1976).

23, 15: φυλλάδες von zweiter Hand nachgetragen.
60, 129: ἐραστής statt ἐρασθείς.
75, 40: τῆς πλατάνου von zweiter Hand ergänzt.
85, 321: ἐθέλῃς statt ἐθέλοις.
89, 37: ὀργίζοιτο am Rand nachgetragen.

[41] *Ep.* XXVIII, 13 TREU. Zusammengestellt wurden typische Erwähnungen von Handschriften in den Briefen des Planudes von C. WENDEL, Planudes als Bücherfreund. *Zentralbl. f. Bibliotheksw.* 58 (1941) 77—87 (= WENDEL, Kleine Schriften. Köln 1974, 210—220).

[42] Zum Laurentianus vgl. TURYN, Dated Manuscripts 28ff., mit Taf. 16—23; a. O. 30 wird festgestellt, Planudes habe verschiedene Teile der Handschrift zu verschiedenen Zeiten geschrieben. Die Epigramme stehen auf f. 3—6ᵛ und sind von der Hand des Planudes; weitere Epigramme stehen auf f. 383—384, ebenfalls vom Editor der Anthologie kopiert. Zum Werden der endgültigen Fassung der Anthologia Planudea vgl. TURYN, Triclinius (wie A. 37).

[43] TURYN, Triclinius 405f., bemerkt, Planudes selbst habe im Marcianus Epigramme zu den Büchern I—IV der Anthologie nachgetragen, und zitiert den editorischen Vermerk des Byzantiners, man möge die neuen Epigramme in die bereits in Buch I—IV vorhandenen Kapitel einreihen. C. WENDEL, Planudea. *BZ* 40 (1940) 424, zitiert die Bemerkung des Planudes, von der *Musa puerilis* des Straton habe er nur aufgenommen, ὅσα μὴ πρὸς τὸ ἀσεμνότερον καὶ αἰσχρότερον ἀποκλίνεται.

[44] WENDEL, a. O. 422.

[45] Zu den Übersetzungen siehe die Zusammenfassung von W. O. SCHMITT, Lateinische Literatur in Byzanz. *JÖBG* 17 (1968) 128ff.; zu einzelnen Werken etwa G. B. ALBERTI, Massimo Planude, traduttore del „Somnium Scipionis“, in: Studia Florentina Alexandro Ronconi Sexagenario oblata. Rom o. J., 7—15, und G. N. GIANNAKES, Μαξίμου Πλανούδη μετάφραση τοῦ „Περὶ τῶν δώδεκα βαθμῶν τῆς παραχρήσεως“ τοῦ Ψεύδο-Αὐγουστίνου. *Δωδώνη* 3 (1974) 219ff.

Beweise der Lateinkenntnisse gibt Planudes auch in Scholien des Laurentianus: Zu Argonautika IV 1745 wird zur Variante νεποδέσσιν eine Erklärung zu νεποτέσσιν (lat. nepos) gegeben, und bei Oppian, Kynegetika II 160f. ergänzt der Byzantiner zur Lesart βίτωνας folgendes: οὐχ' οὕτως· οἶμαι δὲ λατινικὸν εἶναι· ἐκεῖνοι γὰρ τοὺς μόσχους βιτούλους καλοῦσι[46].

Schließlich sei noch auf lateinische Fragmente am Beginn der Dichterhandschrift verwiesen, die der Hand des Planudes zuzuweisen sind[47]. Ein Cicerozitat in *ep.* XXX 223 Treu zeigt ebenfalls den Einfluß der Übersetzungstätigkeit auf das Schaffen des gelehrten Mönches.

Die Arbeit an Diophant und am eigenen Rechenbuch hat ihre Spuren in der Korrespondenz des Planudes hinterlassen: In *ep.* XXXIII, 6—10 an Manuel Bryennios bittet er um die Übersendung einer Diophanthandschrift, um sie mit der eigenen zu vergleichen; in *ep.* LXVII 31—42 an Theodoros Muzalon wird von der Restaurierung eines Diophantcodex erzählt.

Im Autorenexemplar des Ambrosianus konnte Allard Spuren der Arbeit des Planudes zeigen: Auf f. 11ᵛ und 12ʳ beweisen Marginalien die Überarbeitung der Vorlage; diese Ergänzungen führen in den Abschriften zu Textumstellungen[48].

Beispiele der editorischen Tätigkeit des Planudes konnten bereits bei der Anthologie und in der Dichterhandschrift des Laurentianus gezeigt werden; erhalten ist uns im Ambrosianus C 126inf. das Exemplar der Plutarchausgabe, die ein besonderes Anliegen des byzantinischen Philologen war. Beweis dafür sind die Abschrift einer Werkliste des Plutarch im Marcianus 481[49] und der Brief an Alexios Philanthropenos sowie Eingriffe des Planudes im Ambrosianus: der gebildete Mönch schrieb nicht nur einen Teil der Handschrift, er besorgte auch die Revision des Codex und korrigierte Auslassungen des Kopisten durch Ergänzungen mit vorangestelltem κείμενον; Varianten werden durch γρ(άφεται) notiert. Titel, die Traktat- und Lagenzählung durch Majuskeln zeigen ebenfalls die Überarbeitung durch Planudes[50].

[46] Zitiert bei TURYN, Dated Manuscripts 32f.

[47] TURYN, a. O. 28 und 31.

[48] ALLARD, Autographe 221f.; a. O. 220 werden Fehler des Planudes angeführt, die durch Zerstreuung erklärt werden.

[49] TURYN, a. O. 90.

[50] Vgl. die Beschreibung bei TURYN, a. O. 81ff.; durch die Traktat- und Lagenzählung ergibt sich eine Parallele zum Lukiancodex des Arethas. C. WENDEL, Bücherfreund 78 (211) vergleicht die editorische Aktivität des Planudes mit der Handschriftensammlung durch Arethas, stellt allerdings fest, Planudes habe den Text auch als Herausgeber bearbeitet.

Wie bei der Übersetzung aus dem Lateinischen ist auch bei Plutarch ein Einfluß auf das eigene Schaffen des byzantinischen Gelehrten festzustellen: Anspielungen und Zitate finden wir etwa im Enkomion auf den Märtyrer Diomedes[51] oder in *ep.* CXV 4[52].

Abschließend soll auf Beziehungen des Planudes zu Eustathios hingewiesen werden. In *ep.* LXXIII 23 zitiert der Gelehrte des 13. Jahrhunderts den Homerkommentar des Eustathios[53], der auch als Quelle für ein Scholion zu Hekuba 905[54] dient. Außerdem benützte Planudes für den Nonnostext des Laurentianus eine Handschrift, die auch dem Bischof von Thessalonike zur Verfügung stand[55].

* *
*

Die Beobachtungen zur Arethas, Eustathios und Maximos Planudes haben gezeigt, daß jeder Autor auch in autographen Handschriften in doppelter Hinsicht Kopist ist: Er überträgt sein Werk aus dem Konzept in die Reinschrift (und kann dabei Fehler machen) und kopiert aus Handschriften klassischer oder patristischer Autoren Zitate, die sein Werk bereichern sollen; dabei ist es für unsere Fragestellung uninteressant, ob ein Zitat direkt aus dem Werk des Autors stammt oder einem Florileg bzw. Handbuch entnommen ist. Interesse verdient die Notierung von Handschriftenvarianten (bei Eustathios und Planudes) und die Beeinflussung des Autors durch die Schriften, deren Kopie er in Auftrag gegeben hat oder deren Edition er vorbereitet (vgl. die Hinweise bei Arethas und Planudes).

Für die Thematik „Buch und Gesellschaft" schließlich sei auf die Briefe des Planudes hingewiesen, die ein gutes Beispiel für die Bedeutung des Buches und der Überlieferung antiker Literatur in Byzanz bieten.

[51] Ediert von L. G. WESTERINK, *AnBoll* 84 (1966) 183.
[52] Ausgewiesen in der Edition.
[53] Ausweis des Zitates in der Edition.
[54] A. TURYN, The Byzantine Manuscript Tradition of the Tragedies of Euripides. Urbana 1957, 59.
[55] TURYN, Dated Manuscripts 33.

GUGLIELMO CAVALLO / ROMA

IL LIBRO COME OGGETTO D'USO NEL MONDO BIZANTINO

Nella vita metafrastica di s. Daniele Stilita si racconta che il santo, all'età di cinque anni, fu condotto dai genitori in un monastero perché gli fosse imposto un nome voluto da Dio; ivi l'egumeno πρὸς τὸν παῖδα βλέψας, αὐτὸν δὴ τοῦτον τὸν μέγαν φημὶ Δανιήλ, ἓν ἐκέλευε τῶν τῇ τραπέζῃ κειμένων ἀγαγεῖν βιβλίων· ἔθος γὰρ αὐτοῖς τοῦ ἱεροῦ θυσιαστηρίου προκεῖσθαι τὰς βίβλους, κοινῆς ἕνεκα τῶν μοναχῶν ὠφελείας. αὐτίκα τοίνυν ὁ παῖς ἐποίει τὸ κελευσθὲν καὶ κομίζει βίβλον, οὐχ ὡς ἄν τις εἴποι τύχῃ τινί, ἀλλὰ θείᾳ γνώμῃ καὶ ὁδηγίᾳ βίβλον ἐκείνην, ἣ τὰ τοῦ προφήτου Δανιὴλ εἶχε λόγια. κρίνας οὖν ὁ ἀνὴρ ὡς ἐξ οὐρανοῦ τοῦτο σύμβολον, ὁμωνύμως εὐθὺς τῷ προφήτῃ τὸν ὁμότροπον ὀνομάζει, καὶ Δανιὴλ τὸν παῖδα θεαρέστως καλεῖ[1]. Si è voluto riportare quasi per intero questo passo perché esso, pur nella semplicità del racconto, mostra in maniera significativa alcuni parametri fondamentali della concezione del libro nel mondo bizantino: da una parte esso è depositario di un testo-autorità che, in quanto di carattere sacro, può diventare, anzi diventa segno attraverso il quale Dio rende percettivo il suo volere agli uomini, strumento, dunque, di mediazione tra il divino e l'umano; d'altra parte, il medesimo libro è oggetto d'uso, offerto alla fruizione monastica, ma di un uso — conoscenza della Sacra Scrittura, lettura di edificazione — che gli viene, anch'esso, dal suo essere depositario di un testo-autorità, ch'è tale perché scritto ed al quale, ove se ne voglia trarre ὠφέλεια, non si può derogare.

Il libro è, perciò, il referente di ogni comportamento dei bizantini che siano capaci, o nella misura in cui lo siano, di conoscerne il contenuto; ed invero non si può prescindere dall'uso del libro giacché esso racchiude, quasi si trattasse di οἶκος o φυλακή o μάνδρα[2], uno *scritto*, inalterato e inalterabile, duraturo: quanto è custodito ἐνὶ τεύχεσι βίβλων resiste più di στῆλαι καὶ γραφίδες καὶ κύρβιες, scrive Agatia[3], e, a distanza di secoli, gli fa eco Giorgio Tornice[4], λόγων ... ἄσυλον ταμιεῖον αἱ βίβλοι καὶ νοημάτων ἀκαθαίρετα μνημεῖα τὰ γράμματα. Concezione, questa, che s'incontra anche nella formula ricorrente di non poche sottoscrizioni di libri bizantini: la mano che

[1] *BHG* 490 (ed. DELEHAYE, pp. 105—106).
[2] Eustathii Opuscula ... ed. Th. L. Fr. TAFEL. Francofurti ad Moenum 1832, 17.
[3] Anth. Palat. IV 5 (3°) ed. WALTZ.
[4] Georg. Tornic. 14, ed. DARROUZÈS, p. 283, 7—8.

ha scritto è destinata a corrompersi nel sepolcro, ma quel che è scritto resta inalterato fino alla consumazione dei secoli[5]; ed è questa stessa concezione, secondo cui quel che si consegna al libro è destinato a conservarsi, che ne determina certi usi accessori, come quello di fissarvi il ricordo di eventi storici o comunque collettivi[6], o comunitari, o privati e individuali sia, nel caso di codici recanti sottoscrizione, in quest'ultima (ed invero, in tal caso, „dienen die Notizen zwar nicht der Datierung, aber einer allgemeinen zeitgeschichtlichen Einordnung")[7], sia, qua e là sui margini o in qualche foglio ove vi sia dello spazio, scritti dal copista stesso o da mani di lettori successivi: si ricorda l'accecamento di Romano IV Diogene nel 1072 (Athos, Panteleimonos 27, sottoscrizione), o si annotano la presa di Costantinopoli da parte dei Latini nel 1204 e la riconquista dei Romei nel 1261 (Vat. gr. 411, f. 140^v), o fenomeni naturali come l'eclissi di sole (Vat. gr. 497, f. 326^v; Vat. gr. 571, f. I^v) o il terremoto, accompagnato anch'esso da una congiunzione sole-luna, che nel 1296 sconvolse Costantinopoli e, circa un mese più tardi, con una seconda scossa, anche l'interno dell'Anatolia provocando ovunque innumerevoli crolli e moltissime vittime (Vat. gr. 191, f. 319^v); si registrano fatti comunitari, in particolare nei milieux monacali, come la morte di un confratello (Laur. 4. 16, sottoscrizione; Crypt. B. α. 4, f. 2^r; Vat. gr. 1061, f. 181^r) o eventi di portata più vasta (Vat. Barb. gr. 475, ff. 130^v—131^r, note concernenti il tentativo di soppressione del rito greco in Calabria nel 1334 da parte di Giovanni XXII)[8]; o si segnano le date di avvenimenti privati, domestici anzi, come nascite e morti di persone care (Vat. gr. 336, ff. 39^r e 40^v; Vat. gr. 2019, f. 155^v); si appuntano emozioni di lettura (Vat. gr. 85, f. 224^v: ὦ Λιβάνιε, ἡδόμενός σε ἀναγινώσκω), o si descrive un sogno di cui non ci si vuol dimenticare fissandolo nella realtà duratura del libro (Vat. gr. 229, f. 228^v). Sono, questi, alcuni tra i molti esempi che si possono fare.

Alla concezione del libro come depositario di un testo-autorità, duraturo, ch'è di derivazione già tardo-antica, giuridico-istituzionale da un lato e cristiana dall'altro, si accompagna quella dell' ὠφέλεια che se ne può e deve ricavare dall'uso; ed è significativo, a tal proposito, che nelle sottoscrizioni a testi sacri talvolta si dà al libro la qualificazione di ψυχωφελής (Paris. gr.

[5] La formula, d'origine copta, fu adottata e largamente diffusa nel mondo bizantino (vd. G. GARITTE, Sur une formule des colophons de manuscrits grecs, in: Collectanea Vaticana in honorem M. Card. ALBAREDA I [*StT* 219]. Città del Vaticano 1962, 359—390).

[6] K. TREU, Griechische Schreibernotizen als Quelle für politische, soziale und kulturelle Verhältnisse ihrer Zeit. *Byzantinobulgarica* 2 (1966) 127—143; ID., Byzantinische Kaiser in den Schreibernotizen griechischer Handschriften. *BZ* 65 (1972) 9—34.

[7] TREU, Byzantinische Kaiser cit. 29.

[8] G. GARITTE, Deux Manuscrits italo-grecs, in: Miscellanea Giovanni MERCATI III (*StT* 123). Città del Vaticano 1946, 31—40.

675; Athos Iviron 16; Vindob. theol. gr. 63). Nella vita di s. Daniele stilita, s'è visto, l'ὠφέλεια viene esplicitamente richiamata, ma il concetto s'incontra già, anch'esso, alle origini della civiltà bizantina nell'atteggiamento patristico verso il libro, ritenuto superfluo quando non venga utilizzato, letto, meditato: Giovanni Crisostomo ha parole severe per quanti posseggono libri non ὑπὲρ ὠφελείας καὶ κέρδους, ma πλούτου καὶ φιλοτιμίας ἐπίδειξιν ποιούμενοι[9]; Gregorio Nazianzeno chiede a Teodoro, cui ha inviato un πυκτίον della *Filocalia* di Origene, ἀπόδειξιν . . . τῆς ὠφελείας[10]; Isidoro di Pelusio rimprovera chi ha molti libri e non leggendoli fa cosa simile τοῖς τὸν σῖτον κατέχουσι καὶ τοὺς σῆτας τρέφουσι, sì da meritare d'esser chiamato βιβλιοφθόρος o βιβλιοτάφος o σητοτρόφος[11]. Non diversamente, molti secoli più tardi, Cosma prete rimprovera quanti tengon nascosti libri della Sacra Scrittura ai Bogomili, giacché essi sono stati scritti non perché li rovini la muffa o li divorino i vermi ma per la salvezza dell'anima[12].

Ci si trova di fronte, dunque, ad una mentalità libresca, la quale percorre, nell'arco di una lunga durata, il cosiddetto «millennio bizantino». Ed è questa mentalità che si rivela in Fozio, la cui *Bibliotheca* altro non è, in sostanza, che l'esposizione di una fitta storia di letture; o in Costantino Porfirogenito, il quale fa cercare in tutti gli angoli dell'ecumene libri di ogni sorta allo scopo, facendone estratti, di προθεῖναι κοινῇ τὴν ἐκ τούτων ἀναφυομένην ὠφέλειαν[13], e che ritiene indispensabile, anche quando parte per una campagna militare, portarsi libri di devozione o di cui servirsi per schierare l'esercito in campo o disporre le macchine da guerra o prevenire e spiegare i fenomeni naturali o interpretare i sogni[14]. Del resto, più in generale, nella concezione bizantina, l'uomo d'armi non solo — come fa Niceforo Urano, il vincitore di Sperchios — fa le sue mosse strategiche fidandosi più di una anonima compilazione libresca che non della sua esperienza[15], ma è uomo d'armi prestigioso nella misura in cui ama il sapere e perciò stesso i libri: non a caso Niceforo Gregora ricorda che Alessandro Magno volle conservare i libri omerici ὥσπερ τινὰ θησαυρὸν τοῦ παντὸς ἄξιον[16]. Ed è ancora la stessa

[9] *PG* 59, 187.

[10] Epist. 115, 3—4, ed. GALLAY, II, p. 10.

[11] *PG* 78, 268 B (ma vd. anche 328 B).

[12] H.-Ch. PUECH — A. VAILLANT, Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre. Paris 1945, 121.

[13] Excerpta de legationibus I, ed. DE BOOR, p. 2, 1—2; Excerpta de virtutibus et vitiis I, ed. BÜTTNER-WOBST, p. 2, 7—8.

[14] De cerimoniis I, ed. Bonn, p. 467, 4—12.

[15] A. DAIN, Les stratégistes byzantins (texte mis au net et complété par J.-A. DE FOUCAULT). *TM* 2 (1967) 318.

[16] Nic. Greg. Corresp. 14, ed. GUILLAND, p. 67, 12 (vd. anche p. 90).

mentalità libresca che si ritrova in Giorgio Pachimere, per il quale i libri posseduti non devono essere commisurati al bisogno, ma comunque acquisiti in qualsiasi modo se ne presenti l'occasione[17]; o in Gregorio di Cipro che paragona il prestito di un libro ad un omicidio compiuto, come si dice nei processi, ἑκουσιοακούσιον[18]; o in Niceforo Cumno, che si ritiene φαῦλος ... σπουδαστὴς περὶ λόγους μὴ ὅτι πλεῖστα καὶ κάλλιστα κτησάμενος βιβλία e si sforza perciò di possederne giacché questi necessitano all'intellettuale quanto gli strumenti del mestiere agli artigiani[19]; o in Michele Gabra, che pone i libri tra i bisogni essenziali[20], la cui privazione può provocare dolore e malattia[21]; o in Teodoro Metochita, che considera i libri di cui ha dotato il monastero di Chora un φιλανθρώπευμα πάγκοινον dei quali devono fruire tutti quasi fossero aria, terra, acqua[22], e che raccomanda quel patrimonio ai monaci giacché οὐ χρειωδέστατον τῇ μονῇ μόνον, ἀλλὰ καὶ ... λυσιτελέστατον καὶ περισπούδαστον καὶ ποθεινὸν εὖ μάλα τοῖς περὶ λόγους ἔχουσι[23]; o in Massimo Planude, il quale scrive: βούλομαι πάντα πράγματα μᾶλλον πέρας ἔχειν καὶ ἀριθμῷ συγκεκλεῖσθαι ἢ βίβλους[24]. Si capiscono, così, elogi tutti bizantini anche nell'ampollosa formulazione retorica come quello rivolto dallo stesso Planude a Teodoro Muzalone posto tra quanti possono esser chiamati ταμιεῖα, depositi di libri[25], o quello di Michele Coniata al patriarca Michele III, detto ἔμψυχος δέλτος o βίβλος ἁπασῶν ... βίβλων giacché egli è per tutti i libri quello che è ciascun libro per lo scritto in esso contenuto (ὅπερ ἑκάστη πυκτὶς περὶ ἕκαστον σύγγραμμα, τοῦτο σὺ περὶ πάσας ὤφθης πυκτίδας)[26].

Di questa mentalità è necessaria conseguenza che, sia nelle testimonianze letterarie sia negli esemplari direttamente conservatisi, il libro si riveli sempre in tutta la concretezza dell'uso che se ne farà o se ne è fatto. Si teme — è il caso di Niceforo Cumno — ch'esso possa deteriorarsi fin dal

[17] J. Fr. BOISSONADE, Anecdota Graeca V. Paris 1833, 364.
[18] Ed. EUSTRATIADES, p. 57.
[19] J. Fr. BOISSONADE, Anecdota nova. Paris 1844, 93.
[20] Epist. 2, ed. FATOUROS II, p. 12, 11—30.
[21] Epist. 15, ed. FATOUROS II, p. 38, 2—19.
[22] M. TREU, Dichtungen des Grosslogotheten Theodoros Metochites. *Progr. d. Viktoria-Gymn. Potsdam* 1895, I 1145—1152.
[23] I. ŠEVČENKO, Theodore Metochites, the Chora, and the Intellectual Trends of His Time, in: The Kariye Djami IV, ed. P. A. UNDERWOOD. Princeton 1975, 80—81 (cap. 23, 6—8).
[24] Epist. 67, ed. TREU, pp. 82—83, 44—45. Più in generale, su Planude bibliofilo vd. C. WENDEL, Planudes als Bücherfreund. *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 58 (1941) 77—87 (rist. in: C. WENDEL, Kleine Schriften zum antiken Buch- und Bibliothekswesen, hrsg. v. W. KRIEG. Köln 1974, 210—220).
[25] Ibid., p. 83, 54.
[26] Ed. LAMBROS I, p. 78, 17 e 20—23.

momento stesso in cui viene scritto, in quanto la carta, ripetutamente voltata, spostata, rigirata dallo scriba, perché prenda la posizione più adatta alla penna e alla scrittura, finisce con il consumarsi e distruggersi (ἐκτριβήσεται καὶ ἀπολεῖται), e la pergamena, anch'essa, non può resistere a lungo, soprattutto se di continuo toccata e messa a dura prova da una mano sudata durante la stagione estiva (μάλιστα εἰ ἐν ὥρᾳ θέρους ... ἀπὸ χειρὸς ἱδρούσης περιεργάζοιτο ἢ ἐπηρεάζοιτο)[27]; si suggerisce — come fa Planude — che la pergamena non venga trattata con chiara d'uovo a ché l'umidità, sciogliendone la patina, non faccia scomparire anche la scrittura rendendo vana, così, l'opera dello scriba, e che la pergamena stessa sia sempre sottile in modo che il libro risulti maneggevole (μήπως ἐξ ὀλίγων παχεῖαν καὶ γαστρώδη συνθῶμεν βίβλον, ἀλλ' ἐκ πολλῶν ἰσχνοτέραν καί, ὡς φάναι, εὐζωνοτέραν)[28]; si tengono sempre presenti, in innumerevoli sottoscrizioni di esemplari conservatisi, i futuri lettori del libro, chiedendo, in genere, ch'essi preghino per l'anima dello scriba, ma anche, talora, minacciando pene infernali e maledizioni a chi, in qualche modo (rubandolo o asportandone i fogli) sottragga il libro stesso all'uso cui è destinato; si raccomanda, nel caso di un manoscritto di qualche pregio, come il cod. Athos, Pantokrator 6, che non venga toccato con le mani unte; si riparano ed integrano — a quanto mostrano, nei manoscritti stessi, fogli di restauro antico e note in cui il verbo ἀνακαινίζω ricorre nelle sue varie forme — libri deteriorati o mutili per renderli nuovamente utilizzabili; e si guarda perciò con soddisfazione — è il caso, ancora una volta, di Planude, ad esempio, — al restauro di un manoscritto di Diofanto[29], ed invero, εἰ ... μὴ τοῦτον ἐπισκευασθεῖεν αἱ βίβλοι ... τὸν τρόπον, μέχρι τίνος ἔτους ἑκάστου τῶν βίβλων οὐκ ὀλίγαι, ἅτε τὸ μηδὲν ἔτι τυγχάνουσαι μηδ' ὄντος μηδενὸς εἰς ὅτι ἂν χρήσιμοι γένωνται, πρὸς γωνίαν τινὰ συνωσθήσονται κἀκεῖ δῆτα διαβρωθήσονται καὶ σητῶν μέλπηθρα, ὥς που κυνῶν τοὺς ἐν πολέμοις πίπτοντας Ὅμηρος εἴρηκεν, ἔσονται[30]?

Non v'è alcuna forma di conoscenza se non fondata sull'uso del libro. Sotto l'aspetto istituzionale la ricerca, la trascrizione, l'accumulazione di libri segnano tutti i momenti in cui Bisanzio vuol darsi una cultura: da Costanzo II che — facendo trascrivere da esemplari deteriorati su nuovo e più solido supporto gli autori antichi, anche i minori — crea uno spazio urbano, la prima biblioteca pubblica di Costantinopoli, in cui la disponibilità di libri renda fruibili quegli autori e dispensi σοφίας δημόσιον πλοῦτον[31], a

[27] BOISSONADE, Anecdota nova cit. 3.
[28] Epist. 100, ed. TREU, p. 135, 1—12.
[29] Epist. 67, ed. TREU, p. 82, 31—36.
[30] Ibid., p. 84, 94—100.
[31] Themist., Orat. IV 59d—60c. Sulla prima biblioteca pubblica di Costantinopoli si vedano C. WENDEL, Die erste kaiserliche Bibliothek in Konstantinopel. *Zentralblatt für*

Giovanni III Vatatze, che per dare al regno di Nicea un ruolo culturale, fonda biblioteche pubbliche[32] ed affida a Niceforo Blemmida il compito di recarsi in Tracia, in Macedonia, in Tessaglia e altrove alla ricerca di antichi manoscritti, sacri e profani, per acquistarli o almeno leggerli e riassumerli[33], a Teodoro II Lascari, che, succeduto al Vatatze, fa rifornire di libri le biblioteche ordinando che siano resi accessibili a quanti vogliano leggerli o studiarne il contenuto[34]. Ma anche in privato la dignità dell'intellettuale, dell'uomo di erudizione e di cultura si misura dal possesso e dall'uso dei libri; donde il formarsi di biblioteche private, quali quelle di Areta[35], Michele Psello, Teodoro Scutariota, Niceforo Moscopulo (caricata su quattro cavalli quando fu portata via da Costantinopoli nel 1305 ca.)[36], Teodoro Metochita (τὰ ταμιεῖα τοῦ καλλίστου πλούτου, τῶν πολυτιμήτων βίβλων, depositati nel monastero di Chora)[37], Giovanni Cortasmeno[38], per citare qualche nome. E quando non si possono acquistare molti libri, si dice, come Giovanni Tzetze[39], ἐμοὶ βιβλιοθήκη ... ἡ κεφαλὴ τυγχάνει, o ci si scaglia, come Michele Coniata[40], contro gli sciagurati librai (in quanto i libri sarebbero stati a buon mercato εἰ μὴ τοὺς βιβλιοκαπήλους τοὺς καταράτους ἡ παλαμναιοτάτη κακία ἐπετείχισεν), o si diventa, come Giorgio di Cipro[41], un buon copista a

Bibliothekswesen 59 (1942) 193—209 (rist. in: WENDEL, Kleine Schriften cit. 46—63), e P. LEMERLE, Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle (*Bibliothèque Byzantine, Études* 6). Paris 1971, 54—57.

[32] Theod. Scut., Addit. ad Georg. Acrop. hist. 33, ed. HEISENBERG, p. 286, 12—14. Sulla circolazione della cultura nel periodo di Nicea vd. da ultimo G. PRATO, La produzione libraria in area greco-orientale nel periodo del regno latino di Costantinopoli (1204—1261). *Scrittura e civiltà* 5 (1981) (in corso di stampa).

[33] Niceph. Blemm., Curric. vitae 37, ed. HEISENBERG, pp. 35—37.

[34] Theod. Scut., Addit. ad Georg. Acrop. hist. 52, ed. HEISENBERG, p. 297, 18—22; Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565—1453, bearb. von F. DÖLGER. 3. Teil: Regesten von 1204—1282. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage, bearb. v. P. WIRTH (*Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der Neueren Zeit*, Reihe A, Abt. 1). München 1977, nr. 1847.

[35] LEMERLE, Le premier humanisme byzantin cit. 205—241.

[36] L. LEVI, Cinque lettere inedite di Emanuele Moscopulo (Cod. Marc. Cl. XI, 15). *Studi italiani di filologia classica* 10 (1902) 61, 27—33; 62, 6.

[37] ŠEVČENKO, Theodore Metochites cit. 80 (cap. 23, 2—3). Vd. anche I. ŠEVČENKO, Society and Intellectual Life in the Fourteenth Century, in: XIVe Congrès International des Études Byzantines, Rapports I. Bucarest 1971, 28—29.

[38] H. HUNGER, Johannes Chortasmenos (ca. 1370—ca. 1436/37). Briefe, Gedichte und kleine Schriften. Einleitung, Regesten, Prosopographie, Text (*WBS* VII). Wien 1969, 20—28.

[39] In Iliad. 87 (Anecdota Graeca ..., ed. P. MATRANGA. Romae 1850, 120).

[40] Ed. LAMBROS I, p. 17, 18—26, precis. 19—20.

[41] W. LAMEERE, La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre, patriarche de Constantinople (1283—1289). Bruxelles—Rome 1937, 189, 23—24.

furia di scriver libri da sé, o ancora, rammaricandosi di non averne abbastanza, si giunge, come Niceforo Cumno[42], al delirio di ritenersi ignorante (ἀμαθὴς εἰμὶ καὶ παιδείας ἐστερημένος, τῶν παιδευόντων βιβλίων οὐκ εὐπορήσας). Nel parametro di una mentalità libresca s'inquadra anche un altro fatto: la distruzione di libri segna ogni forma di repressione intellettuale o intolleranza ideologica; se si distrugge quanto è *scritto*, si distrugge perciò stesso il λόγος, il contenuto. In questa prospettiva si spiegano roghi come quello di libri pagani ordinato dall'imperatore Gioviano tra il 363 e il 364 ad Antiochia[43], o, nella stessa città, quelli di libri vari, in quanto sospetti di magia, imposti da Valente nel 371[44] (ma libri furono bruciati anche spontaneamente, nella stessa occasione, da cittadini terrorizzati)[45], o quelli di scritti nestoriani voluti da Teodosio II e Valentiniano III nel 431 e nel 448[46], o quello, ordinato da Marciano nel 455, di libri che avevano a che fare con l'eresia di Apollinare di Laodicea e di Eutiche[47], o ancora il falò di libri pagani nel 562 a Costantinopoli, nel Cinegio[48], ispirato dalla politica di Giustiniano contro gli Elleni per il trionfo dell'ortodossia, o il fuoco al quale l'imperatore monotelita Filippico Bardane «consegna» nel 712 gli Atti conciliari del Costantinopolitano III, che qualche decennio prima aveva condannato il monotelismo, οἰόμενος ... συνεξαφανίζειν τούτοις τῆς ἀληθείας τὸν λόγον[49], o l'incendio, nella stessa Costantinopoli, non solo di libri, ma anche di uomini ed edifici dell'Università, ordinato dall'imperatore iconoclasta Leone III (717—741) per ritorsione contro i dotti iconoduli rimasti fermi nella loro convinzione[50]. Quest'ultima notizia merita commento particolare: essa è, con ogni verisimiglianza, una fantasiosa invenzione iconodula[51], ma non per questo è meno importante: anche nella proiezione dell'immaginario, infatti, il tentativo di reprimere una convinzione ideologica è rappresentata con l'incendio di libri e l'eliminazione fisica di quanti hanno in essi i loro referenti. Anche nella tradizione agiografica libri o parti di essi con opere non ortodosse vengono distrutti per annullarne il contenu-

[42] BOISSONADE, Anecdota Graeca cit., 93.

[43] Const. Porph., Excerpta de virtutibus et vitiis I, ed. BÜTTNER-WOBST, p. 201, 20—21. Più in generale, sui roghi di libri vd. C. A. FORBES, Books for the Burning. *Transactions and Proceedings of the Amer. Philol. Assoc.* 67 (1936) 114—125.

[44] Amm. Marc. 29, 1, 41.

[45] Id. 29, 2, 4.

[46] MANSI V 417 D = *ACO* I/1, 4 (1928) 66, 17—27; Cod. Iust. 1, 1, 3.

[47] Cod. Iust. 1, 5, 8, 12.

[48] Malal. 18, ed. Bonn, p. 491; Mich. Syr. Chron. 9, 33, ed. CHABOT, p. 271.

[49] MANSI XII 196 B (ma vd. anche 192 E).

[50] Georg. Mon. 33, ed. DE BOOR II, p. 742.

[51] LEMERLE, Le premier humanisme byzantin cit. 89—91; P. SPECK, Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel. Präzisierungen zur Frage des höheren Schulwesens in Byzanz im 9. und 10. Jahrhundert (*Byzantinisches Archiv* 14). München 1974, 77—86.

to, come i fogli recanti δύο λόγους Νεστορίου τοῦ δυσσεβοῦς strappati dal libro letto da Ciriaco, presbitero della Laura τοῦ Καλαμῶνος, e gettati nel fuoco[52]. Un concreto documento della soppressione di forme ideologiche attraverso la distruzione dello *scritto* è rappresentato dal Vat. gr. 156, la cui parte originaria risale al secolo X: in quanto contenente un testo fortemente anticristiano, la *Nuova storia* di Zosimo, il manoscritto, a quanto mostra la struttura codicologica, fu mutilato a più riprese allo scopo, evidentemente, di eliminarvi passi particolarmente ostili al cristianesimo, e pur se restaurato nell'XI e XII secolo, esso rivela — nella mancanza dell'intero quarto quaternione e nel taglio di una carta dopo f. 128 — i segni di un'ulteriore, ultima mutilazione[53].

Tutto il discorso ci ha messo a contatto con la mentalità dei bizantini nei confronti del libro al di là delle particolari funzioni d'uso che il libro stesso può assumere in relazione a fattori sociali e materiali diversi.

* *
*

Dei modi in cui i bizantini utilizzarono il libro, in quanto vari ed articolati, non si possono tracciare che le linee di fondo, coordinando, ogni volta che sia possibile, le testimonianze tràdite dalle fonti letterarie con i dati offerti da manoscritti conservatisi che mostrino — con più evidenza rispetto ad altri — segni espliciti (sottoscrizioni, note, tracce di utilizzazione) o impliciti (struttura tecnico-libraria e contenutistica) dell'uso che ne venne programmato e/o attuato. A quest'ultimo proposito, infatti, è da tener presente che un libro, destinato ad un certo uso, può aver assunto una funzione diversa subito dopo esser stato prodotto o anche nel corso del tempo; mi limito a fare un solo significativo esempio: l'erbario di Pedanio Dioscuride Vindob. Med. gr. 1, prodotto per Giuliana Anicia nel 512 o poco oltre come libro non solo d'apparato, ma anche di lettura e di studio in un'epoca nella quale l'aristocrazia colta nutriva forti interessi per le discipline tecniche e se ne procurava i testi, più tardi, all'epoca di Giovanni Cortasmeno, si trovava in un nosocomio[54], adoperato, evidentemente, come

[52] *PG* 87/3, 2901 B—C. Vd. O. Kresten, Leontios von Neapolis als Tachygraph? Hagiographische Texte als Quellen zu Schriftlichkeit und Buchkultur im 6. und 7. Jahrhundert. *Scrittura e civiltà* 1 (1977) 172.

[53] F. Paschoud, introd. a Zosime, Histoire nouvelle I. Paris 1971, LXXVII—LXXIX.

[54] H. Hunger — O. Kresten, Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Teil 2: Codices juridici. Codices medici. Wien 1969, 40.

manuale medico di consultazione pratica. Nella più parte dei casi, tuttavia, l'uso diacronico di un certo tipo di libro si mantiene costante e coerente con il fine per cui è stato prodotto.

Se si eccettuano episodi come quello narrato nella vita metafrastica di s. Daniele Stilita, il primo contatto del bizantino, più o meno adolescente, con il libro avveniva in genere quando egli cominciava a cimentarsi con l'apprendimento elementare, e, se questo restava limitato ad uno stadio rozzo di alfabetismo funzionale, non andava oltre. Il testo adoperato per imparare le lettere, τὰ γράμματα, era costituito normalmente da un qualche libro scritturale, per lo più un salterio (ma poteva trattarsi anche di una raccolta di inni, ad esempio)[55]: il che valeva qualsiasi fosse il tipo di scuola frequentata, metropolitana o provinciale, pubblica o privata e domestica, o all'interno di una istituzione religiosa. Tra i superstiti manoscritti contenenti testi del genere ve ne sono certo molti che sono serviti all'apprendimento del leggere e dello scrivere (forse talora è da spiegare in questo modo in codici di contenuto sacro la presenza di invocazioni o brevi frasi vergate da mani inesperte e impacciate che sembrano esercitarsi nei segni delle lettere, ed anzi uno studio sistematico di tutte tali scritte potrebbe dare utili indicazioni per la conoscenza dei processi di alfabetizzazione nel mondo bizantino). Ipotesi maliziosa ma suggestiva, si può pensare che il cod. gr. 2 della Biblioteca Nazionale di Napoli, un evangeliario purpureo di piccolo formato, ritenuto il libro di preghiere di Basilio I (reca, infatti, sul f. 1^{v} la scritta in forma di croce Βασιλείου κράτος, ed inoltre la stessa tinta purpurea indica che il manoscritto era destinato ad uso di corte), sia stato eseguito per un analfabeta o quasi, qual era quel sovrano (dei suoi esercizi di scrittura si ha esplicita testimonianza[56]: τὴν χεῖρα πρὸς τὸν γραφικὸν ἐξεπαίδευε καὶ κατηύθυνε κάλαμον), giacché in tale prospettiva riesce comprensibile la sproporzione, altrimenti strana, tra formato molto ridotto e perciò maneggevole, del manoscritto (mm 160 × 145) e misura, veramente ampia e quindi atta a codici d'apparato, delle lettere (alte mm 10): doveva trattarsi, infatti, di un libro, nel quale le forme grafiche monumentali — oltre che soddisfare ovvie esigenze di fasto imperiale — avevano la funzione, pure, di rendere altamente perspicuo lo scritto a chi faceva i primi passi nell'apprendimento del leggere e dello scrivere. Ad un livello più alto v'era la scuola secondaria, il cui insegnamento era, in sostanza, tutto fondato sul libro. Si cominciava con la grammatica; ed una

[55] Lemerle, Le premier humanisme cit. 99—100; A. Moffat, Schooling in the Iconoclast Centuries, in: Iconoclasm, ed. by A. Bryer a. J. Herrin. Birmingham 1977, 88—92.

[56] Theoph. Cont. V 72, ed. Bonn, p. 314.

ricerca, che resta ancora tutta da fare, sulla tipologia tecnico-libraria dei manoscritti grammaticali (organizzazione del formato e della pagina correlata al rapporto tra testo principale e testo esegetico, scoli marginali e scoli interlineari, glosse anarchiche e commentari organici)[57] potrebbe documentare meglio come essi fossero adattati ai livelli di studio e all'uso concreto che se ne doveva fare anche in relazione alle esigenze della scuola in un certo arco di tempo. Ma a fare la parte del leone erano — oltre e forse ancor più che trattazioni grammaticali sistematiche — *erotemata*, raccolte schedografiche, lessici; lo stesso Omero, il primo autore di cui si affrontava la lettura, era un Omero tutto filtrato attraverso l'esegesi grammaticale e lessicografica. Ed anche in questo caso uno studio tecnico-librario dei manoscritti omerici prodotti ad uso della scuola darebbe indicazioni assai utili sui modi in cui si studiava quell'autore di epoca in epoca; ed esempio, un manoscritto come il Paris. gr. 2766, riferibile allo scorcio del secolo XIII, mostra una organizzazione della pagina che dà la misura dell'età «dotta» in cui il codice stesso è stato scritto e adoperato. Lo specchio scrittorio è suddiviso in una parte superiore ed in una inferiore: nella prima, la colonna di destra è riservata al testo omerico, quella di sinistra alla parafrasi, mentre nella seconda trovano posto le glosse di commento disposte a piena pagina; ma ancor più interessante è rilevare l'uso oppositivo degli inchiostri: l'uno, seppia, è servito per trascrivere il testo di Omero e le glosse di commento, laddove invece l'altro, rosso, risulta adoperato per i titoli, la parafrasi (salvo le citazioni testuali), il sistema di richiamo sia all'interno dei versi omerici sia nel corpo del commentario, le note interlineari. Dove, come nelle comunità greche dell'Italia meridionale, tra lingua viva e lingua letteraria v'era un solco profondo, i lessici erano largamente diffusi e utilizzati: non è un caso che il capostipite dell'*Etymologicum Gudianum*, il Vat. Barb. gr. 70, sia un codice sicuramente italo-greco, di Terra d'Otranto[58], e che i testimoni-base dell'*Etymologicum Genuinum*, il Vat. gr. 1818 e il Laur. S. Marco 304, debbano forse essere riferiti all'Italia meridionale bizantina. E dell'uso che se ne faceva per l'apprendimento linguistico un codice come il Vat. gr. 1818 conserva sicura traccia nelle λέξεις διάφοροι scritte da altra mano sui margini[59]. Altre raccolte lessicografiche si rivelano destinate alla consultazione frequente nel formato molto ridotto, estremamente maneggevole, tanto da richiamare gli odierni *Langenscheidts Taschenwörterbücher*: è il caso, ad esempio, di una delle fonti precipue — risalente in larga parte a Diogeniano — del lessico Suda, il cod. Ambros. B 12 sup., o di qualche esemplare dello pseudo-Cirillo, come il Patm. 32. Altrettanto diffusi nell'uso scolastico erano gli *erotemata*, trattati di grammatica in forma catechistica, sui quali gli scolari si esercitavano prima di affrontare la compilazione schedografica. Nell'XI e XII secolo i libri di *erotemata* s'incontrano soprattutto nell'Italia meridionale[60], ove il loro continuo uso è documentato da glosse in dialetti locali, come nel cod. Crypt. Z. α. 4, o in latino, come nel Ven. Marc. gr. X. 6[61]; ma più tardi, a partire dall'età dei Comneni e soprattutto dopo la sistemazione fattane da Manuele Moscopulo, essi si trovano largamente diffusi anche nella scuola bizantina vera e propria. Quanto alle compilazioni schedografiche, esse consistevano, per lo più, in estratti di autori antichi o anche in «testi composti e dettati dal maestro»[62], fatti comunque oggetto di un commento sotto gli aspetti più vari, lessicografico, grammaticale, prosodico, stilistico ed eventualmente storico, raccolti in libri come materiale pedagogico, a quel che mostrano codici quali il Ven. Marc. gr. XI. 16 o il Ven. Marc. gr. 487, o, di impostazione più semplice e quindi probabilmente ad uso di maestri umili e senza pretese, il Laur. Conv. soppr. 2, il Monac. gr. 201, il Paris. gr. 2556, il Ven. Marc. gr. XI. 31[63]. Allo studio della grammatica si accompagnava la lettura di autori e testi di poesia, anch'essa condotta — ovviamente — su libri che si possono riconoscere in manoscritti di formato maneggevole e più o meno forniti di note esplicative marginali. In uso erano, in particolare, libri omerici[64], se è vero, a quanto si desume da un passo del commentario di Michele di Efeso all'*Ethica Nicomachea* di Aristotele[65], che i giovani scolari imparassero a memoria, più o meno, da trenta a cinquanta versi al giorno, secondo le capacità di ciascuno. Si

[57] Uno studio di questo tipo è stato fatto per i manoscritti grammaticali latini, ma con alcuni riferimenti anche a quelli greci, da L. HOLTZ, La typologie des manuscrits grammaticaux latins. *Revue d'histoire des textes* 7 (1977) 247—269.

[58] A. JACOB, Les écritures de Terre d'Otrante, in: La paléographie grecque et byzantine. Paris 1977, 270.

[59] F. LASSERRE — N. LIVADARAS, Etymologicum Magnum genuinum, Symeonis Etymologicum una cum magna grammatica, Etymologicum Magnum auctum I. Roma 1976, VI—VII.

[60] A. PERTUSI, Ἐρωτήματα. Per la storia e le fonti delle prime grammatiche a stampa. *Italia medioevale e umanistica* 5 (1962) 328—345.

[61] S. G. MERCATI, Intorno al titolo dei lessici di Suida-Suda e di Papia. *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, *Memorie*, *Classe di scienze morali*, *storiche e filologiche*, ser. VIII, 10 (1962) 10—11 (rist. in: S. G. MERCATI, Collectanea Byzantina I. Bari 1970, 651); PERTUSI, Ἐρωτήματα cit. 335 e n. 4, 336—337 e n. 1.

[62] R. BROWNING, Il codice Marciano gr. XI. 31 e la schedografia bizantina, in: Miscellanea Marciana di studi bessarionei. Padova 1976, 22.

[63] Oltre al già citato lavoro del BROWNING, pp. 21—34, sulla schedografia bizantina vd. P. LEMERLE, Cinq études sur le XIe siècle byzantin. Paris 1977, 235—241, il quale fa il punto su tutta la questione.

[64] R. BROWNING, Homer in Byzantium. *Viator* 8 (1975) 15—18.

[65] *CAG* XX (1892) 613, 4—6.

intende, perciò, la larga serie di manoscritti, sicuramente d'uso scolastico, contenenti non tanto o non soltanto i poemi omerici, ma soprattutto parafrasi, scoli, epimerismi, lessici, *meletemata* relativi all'*Iliade* o all'*Odissea*. Ed allo stesso ambito dell'insegnamento secondario erano destinati libri miscellanei come il cod. Bodl. Barocci 50 del secolo X attestante un po' tutto l'arco della ἐγκύκλιος παιδεία bizantina, da una sezione più propriamente propedeutica di carattere lessicografico e grammaticale (*Canoni* di Teognosto, *De orthographia* di Cherobosco, Ἐκλογαί), ad una parte comprensiva di letture poetiche (la *Batracomiomachia*, l'*Ero e Leandro* di Museo, l'operetta gnomica di Teognide), una raccolta di epigrammi di epoca bizantina, *gnomai* di vario genere (*Favole* di Aftonio, *Physiologus*, *Sententiae* di Secondo Filosofo), escerti zoologici e testi profetici. Qualche interesse presenta, per l'età più antica, l'uso di libri ricavati dalle lezioni, ἀπὸ φωνῆς, di grammatici, iatrosofisti, filosofi[66]: non si può escludere che essi abbiano avuto inizialmente una circolazione e utilizzazione simili, in qualche modo, a quella di certi libri di testo universitari odierni.

Al più alto livello, in cima alla scala degli studi, v'era il libro «da erudito», talora direttamente realizzato, ma comunque posseduto, letto, studiato, rivisto, confrontato, corretto, annotato, compendiato da quanti dominavano tutti, o quasi, i campi disciplinari del sapere; un libro che segna tutta la storia culturale di Bisanzio giacché è referente continuo e ripetuto di quella classe di letterati cui, come è stato scritto[67], si deve se l'oscurantismo monastico venne sempre respinto nei suoi confini, se fu stabilito un contatto con gli intellettuali dell'occidente, se i tesori della cultura classica furono conservati per oltre un millennio nonostante difficoltà e opposizioni, se l'urbanità della società bizantina fu salvata contro l'ignorante soldatesca provinciale. In una tipologia di libri «da lavoro», ma da lavoro intellettuale al massimo delle sue potenzialità (soprattutto quando è a carattere «filologico») rientrano i libri letti e posseduti da Leone il Matematico, tra i quali spiccano opere filosofiche e trattati scientifici (ma è solo suggestiva ipotesi che il Tolomeo Vat. gr. 1594, il quale reca a f. 263v la menzione τοῦ ἀστρονομικωτάτου Λέοντος ἡ βίβλος, gli sia appartenuto[68], giacché tal nota è di mano molto tarda[69]); o i libri — βίβλος ἐπ' αὐτὸν ἔρρει πᾶσα è l'espressione di Niceta Davide[70] — che Fozio si procurava e leggeva

---

[66] M. RICHARD, Ἀπὸ φωνῆς. *Byz* 20 (1950) 191—222.

[67] H.-G. BECK, Das byzantinische Jahrtausend. München 1978, 241.

[68] LEMERLE, Le premier humanisme cit. 169—172.

[69] N. G. WILSON, Three Byzantine Scribes. *GRBS* 14 (1973) 223.

[70] *PG* 105, 509 B.

in privato «la plume à la main» stendendo per Tarasio (o per un pubblico più vasto?) quella serie di vere e proprie «notes de lectures» che vanno sotto il nome di *Bibliotheca*[71]; o i molti libri cercati (anche antichi, di papiro e deteriorati), posseduti, fatti scrivere, «editi» e forniti di scoli da Areta di Cesarea[72], come, per citare gli esemplari più sicuri e direttamente conservati, il Bodl. Clark. 39 di Platone, il Vat. Urb. gr. 35 di Aristotele, il Paris. gr. 2951 + Laur. 60. 3 di Elio Aristide, il Bodl. d'Orville 301 di Euclide, l'Harl. 5694 di Luciano, il Mosqu. Vlad. 231 e il Paris. gr. 451 di contenuto miscellaneo, il Vallic. F 10 recante un nomocanone (libri, quelli di Areta, di formato medio-grande, forniti sempre di margini ampi, anzi così voluti perché il possessore potesse servirsene per scrivervi scoli e annotazioni di ogni genere con quella sua maiuscoletta tanto diversa dalla scrittura dei testi, sì da rendere perspicua a lettori successivi di quei libri la distinzione tra opera contenuta e aggiunte successive, tra le quali se ai più interessano scoli e osservazioni di carattere lessicografico, grammaticale, mitologico, archeologico, storico, qui importano soprattutto le note di carattere più individuale e immediato, quelle in cui Areta mostra entusiasmo, diletto, derisione, indignazione, disgusto, rivelando tutte le reazioni di un lettore di fronte al libro/testo che ha sotto gli occhi); o i libri di opere storiche (scritti a 32 linee!) usciti dallo *scriptorium* imperiale e utilizzati da Costantino Porfirogenito per i suoi estratti[73]; o i libri usati da Eustazio di Tessalonica o da lui scritti, come il Laur. 59. 2—3, il quale mostra non solo nei margini, ma anche in fogli appositamente aggiunti, i suoi commentari omerici, frutto di un lungo, dottissimo lavoro sul testo dell'*Iliade* e strutturati nella pagina in un ordine contenutistico predisposto allo studio di eruditi futuri[74]; o i libri che Giovanni Tzetze è costretto a vendere per indigenza o che correda di ampio commento, o quelli cercati, studiati, collazionati all'epoca dell'ultima rinascenza bizantina, da «editori» quali Manuele Moscopulo, Massimo Planude (che paragona il lavoro di correzione di un libro a

---

[71] LEMERLE, Le premier humanisme cit. 189—196. Vd. anche T. HÄGG, Photius at Work: Evidence from the Text of the Bibliotheca. *GRBS* 14 (1973) 213—222; W. T. TREADGOLD, The Nature of the *Bibliotheca* of Photius (*DOS* XVIII). Washington 1980, 37—51 e 92—95.

[72] LEMERLE, Le premier humanisme cit. 210—239; vd. anche il contributo di E. GAMILLSCHEG nel presente volume, pp. 379—384.

[73] J. IRIGOIN, Pour une étude des centres de copie byzantins. *Script* 13 (1959) 177—181; ID., Les manuscrits d'historiens grecs et byzantins à 32 lignes, in: Studia codicologica ..., hrsg. v. K. TREU (*TU* 124). Berlin 1977, 237—245.

[74] Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes ad fidem codicis Laurentiani editi, curavit M. VAN DER VALK, vol. I. Lugduni Batavorum 1971, IX—XXIV.

quello dei contadini che lavorano la terra)[75], Demetrio Triclinio in una stretta interazione di studi e di libri[76]; o una *summa* di testi sacri e profani, vero compendio dello scibile, quale quella attestata, in quest'epoca, dal Bodl. Barocci 131[77]. E' questa una storia dell'uso dotto del libro nel mondo bizantino, tracciata a fuggevoli chiazze e per grandi figure; ma più interessante è la serie di libri da «eruditi», indirettamente attestati o direttamente conservatisi passati tra le mani di personaggi più o meno noti, talora legati da una rete di relazioni sociali e letterarie, o da anonimi «filologi» e retori, o, più in generale, da individui colti per lo più appartenenti alle classi elevate o alle cerchie scolastiche e accademiche. Tra questi libri rientrano l'Omero tutto deteriorato e privo di punteggiatura, quindi in maiuscola, ripassato, giacché evidentemente sbiadito, e punteggiato dal grammatico Cometa[78]; o i libri tra cui vive un insegnante, verosimilmente di scuola secondaria, come il cosiddetto Anonimo di Londra, che cura, con criteri piuttosto empirici, edizioni di testi, e da questi trae anche citazioni per le sue lettere[79]; o il Cassio Dione Vat. gr. 1288 passato tra le mani di un altro anonimo, certo molto più modesto di quello di Londra, ma che mostra — attraverso le note lasciate sul manoscritto — d'essersi accinto alla lettura attenta «di un testo non comune né facile, su un codice in maiuscola scorretto e senza il sussidio di qualunque segno diacritico»[80]; o il Luciano Vat. gr. 90, annotato da Alessandro metropolita di Nicea[81]; o l'*Atticista* di Dionigi di Alicarnasso che Niceforo Urano chiede a Pietro protospatario e giudice[82]; o l'Ermogene che un anonimo retore, come tutti i retori del suo tempo, legge sforzandosi di capirne il contenuto[83]; o i libri che ha in casa un letterato come Giovanni Mauropode[84]; o quelli su cui ha consumato una vita il μαΐστωρ della scuola detta della Diaconissa[85]; o i libri contenenti λόγους σοφῶν ἀνδρῶν che usa

[75] Epist. 68, ed. TREU, p. 85, 26—27.

[76] N. G. WILSON, Planudes and Triclinius. *GRBS* 19 (1978) 389—394.

[77] ID., A Byzantine Miscellany: MS. Barocci 131 Described. *JÖB* 27 (1978) 157—179.

[78] Anth. Palat. XV 38.

[79] R. BROWNING, The Correspondence of a Tenth-century Byzantine Scholar. *Byz* 24 (1954) 397—452; R. BROWNING — B. LAURDAS, Τὸ κείμενον τῶν ἐπιστολῶν τοῦ κώδικος B. M. 36749. *EEBS* 27 (1957) 151—212; J. DARROUZÈS, Corrections aux lettres anonymes de Lond. Addit. 36749. *EEBS* 28 (1958) 444—446; ID., Inventaire des épistoliers byzantins du X[e] siècle. *REB* 18 (1960) 112—114.

[80] C. M. MAZZUCCHI, Alcune vicende della tradizione di Cassio Dione in epoca bizantina. *Aevum* 53 (1979) 101—102.

[81] H. RABE, Scholia in Lucianum. Leipzig 1906, III e ind. I *s. v.*

[82] J. DARROUZÈS, Epistoliers byzantins du X[e] siècle. Paris 1960, 227—228.

[83] Ibid. 369—371.

[84] Ed. P. DE LAGARDE (*Abhandl. Göttingen* 28 [1881]), nr. 47, p. 25.

[85] K. N. SATHAS, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη V. Parigi—Venezia 1876, 420—421.

leggere dopo il calar del sole, magari fino a tardi e a letto, Manuele Caranteno gustandone fino in fondo il contenuto (ὡς διά τινος πρανοῦς τῆς γλώττης ἔνδον μοι τὰ γεγραμμένα ὑποσυρόμενος)[86]; o l'Aristotele Ambros. M 46 sup. passato, come tutto lascia credere, dalle mani di Teodoro II Lascari[87]; o l'Aristide inviato da Gregorio di Cipro a Costantino Meliteniota che dovrà apporvi o le necessarie correzioni o almeno segni particolari sul margine in corrispondenza degli errori, sì ché questi, una volta individuati, possano essere più facilmente corretti dallo stesso Gregorio[88] (la testimonianza è interessante in quanto fa conoscere un modo concreto in cui si poteva lavorare su un libro); o i *Metereologica* di Aristotele con il commento di Alessandro di Afrodisia che Teodora Raulena, a detta di Niceforo Cumno che le invia tale libro, è in grado di intendere e sa correggere[89] (si tratta della stessa Teodora che scrive l'Aristide Vat. gr. 1899). A questo variegato mondo di libri «dotti» sono da riferire i numerosi manoscritti ricchi di scoli o commentari come, per fare solo qualche esempio tra i molti, l'*Iliade* Ven. Marc. gr. 454 (o altri esemplari omerici dello stesso tipo)[90] o i codici di Aristofane Ravennate 429 e Ven. Marc. gr. 474.

V'era, poi, il libro d'uso tecnico-pratico, quello di medicina, o di diritto, o, persino, di tattica e di strategica. Per quanto concerne la medicina in particolare, vengono in considerazione non tanto libri contenenti testi di carattere teorico, dedicati all'elemento speculativo o ai principi generali, ma piuttosto manuali e compilazioni di carattere pratico, come il Laur. 75. 3 o il Paris. suppl. gr. 1297, raccolte, l'una e l'altra, di testi ed estratti di terapeutica o di ricette che si susseguono senza ordine apparente, sì da dare l'impressione d'essere state suggerite da una pratica medica quotidiana per servire ai bisogni del momento, o i trattati farmacologici di Dioscuride o di Ezio Amideno, anch'essi frequentemente trascritti e consultati a fini pratici (ma a f. 185^{r} del Vat. gr. 297 recante l'opera di Ezio, lo scriba, forse poco fiducioso nei suggerimenti terapeutici del testo, chiede forza e salute a s. Sansone l'Ospedaliere: Ὅσιε καὶ τίμιε μέγα Σαμψών, ἡμῖν δὸς ἰσχὺν καὶ ὑγείαν διὰ τῆς σῆς βοηθείας). Ugualmente, la formazione giuridica e la successiva

[86] U. CRISCUOLO, Due epistole inedite di Manuele Karanteno o Saranteno. *BollGrott* n. s. 31 (1977) 109—110.

[87] G. PRATO, Un autografo di Teodoro II Lascaris imperatore di Nicea? *JÖB* 30 (1981) 249—258.

[88] Ed. EUSTRATIADES, p. 58.

[89] BOISSONADE, Anecdota nova cit. 92—93. Su Teodora Raulena vd. D. M. NICOL, The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100—1460. A Genealogical and Prosopographical Study. Washington 1968, 16—19.

[90] Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Scholia vetera), rec. H. ERBSE, vol. I. Berolini 1969, XIII—XLIV.

pratica professionale implicavano l'uso di libri di diritto (e di tal genere erano quelli cui sovrintendeva il bibliotecario della Facoltà giuridica riorganizzata da Costantino Monomaco)[91]; e molti sono i manoscritti di diritto sia civile sia canonico o anche misti, e si può ricordare, tra questi ultimi, il Vat. gr. 843 del secolo X, vera e propria collezione giuridica sistematica. E d'uso tecnico-professionale si possono considerare anche i manuali di scienza militare, quali il Paris. suppl. gr. 607 del secolo X o il Vat. gr. 220 del XV, l'uno e l'altro illustrati con azioni e macchine da guerra per riuscire più utili[92], o quali, ad uso dei ranghi più elevati dell'esercito, l'Ambros. B 119 sup., di certo appartenuto a Basilio παρακοιμώμενος, il figlio naturale di Romano I[93], o il Laur. 55. 4, prodotto nella cerchia di Costantino Porfirogenito[94]. V'è da considerare, tuttavia, che negli ambienti aristocratici libri di carattere tecnico-pratico potevano circolare con altra funzione, letteraria o d'apparato: è il caso di certi manoscritti di medicina come l'Ippocrate Paris. gr. 2144 appartenuto ad Alessio Apocauco o come, molti secoli prima, lo stesso Dioscuride Vindob. Med. gr. 1 prodotto per Giuliana Anicia, o degli *Ippiatrica* Berol. gr. 134 (Phillipps 1538), un codice uscito dallo *scriptorium* imperiale nel secolo X[95], o di libri contenenti i *Geoponica*, letti per puro gusto letterario[96].

Di particolare interesse, in quanto riflettono uno dei modi più profondi di essere della mentalità bizantina, sono i libri, numerosissimi, di astrologia e di alchimia, di pseudo-scienze fisiche e naturali, di oracoli e di enigmi, di magia; libri al cui fascino nessuno si sottraeva, qualsiasi fosse il suo stato sociale o grado di cultura. Basilio I non esita a credere al libro di enigmi costruito ad arte da Fozio come antico[97]; un libro di profezie è testimoniato al tempo di Leone V nella biblioteca imperiale, ed esso rappresenta, attraverso simboli figurali, l'atroce destino che attende l'imperatore[98];

[91] A. SALAČ, Novella Constitutio saec. XI medii. Pragae 1954, 25 (cap. 10a). Un ulteriore esempio per una biblioteca giuridica nello stesso secolo ci offre quella di Michele Psello: G. WEISS, Die juristische Bibliothek des Michael Psellos. *JÖB* 26 (1977) 79—102.

[92] Sul modo in cui poteva essere utilizzato un manuale del genere vd. A. PERTUSI, Ordinamenti militari, guerre in Occidente e teorie di guerra dei bizantini (secc. VI-X), in: Ordinamenti militari in Occidente nell'alto medioevo (*Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* XV). Spoleto 1968, 652—687.

[93] C. M. MAZZUCCHI, Dagli anni di Basilio Parakimomenos (cod. Ambr. B 119 sup.). *Aevum* 52 (1978) 267—306.

[94] IRIGOIN, Pour une étude cit. 178—179; ID., Les manuscrits cit. 239.

[95] ID., Pour une étude cit., 180.

[96] J. L. TEALL, The Byzantine Agricultural Tradition. *DOP* 25 (1971) 42—43.

[97] *PG* 105, 565 C—568 C.

[98] Theoph. Cont. 22, ed. Bonn, pp. 35—36; Ios. Genes. I 18, ed. LESMUELLER-WERNER—THURN, pp. 16—17.

Costantino Porfirogenito ritiene indispensabile, s'è visto, avere con sé un βιβλίον τὸ ὀνειροκρίτην, un βιβλίον συναντηματικόν, un βροντολόγιον, un σεισμολόγιον[99]; Manuele Comneno fa interpretare alla sua presenza βίβλον ... περὶ βροντῶν καὶ σεισμῶν[100]; Andronico II, insieme al grande logoteta Teodoro Metochita, indaga il futuro servendosi di βιβλία τινὰ χρησμολογικὰ ..., ἐν οἷς τινα τῶν μελλόντων ἀσαφῶς τε καὶ αἰνιγματωδῶς παρ' ὅτων δήποτε ἐξετέθησαν[101], ed il suo stesso destino è prefigurato in un strano libro profetico[102]: βίβλος ..., ἧν ὁ γεγραφὼς ἄδηλος ἦν τὸ παράπαν, γράμματά τε αἰνιγματώδη καὶ ἀμυδρά τινα δι' εἰκόνων γνωρίσματα φέρουσα τῶν μέλλοντων ἀεὶ βασιλεύειν. Ancor più diffuso doveva essere tal genere di libri tra altri strati della società; a portata di mano, in particolare, erano certo i prontuari oniromantici, diversi a seconda del tipo di pubblico, da quelli in cui i sogni sono descritti con cura e accompagnati da interpretazioni piuttosto complesse, ad uso, perciò, di lettori istruiti, a quelli alfabetici, che recano un repertorio di sogni tipici ed il relativo significato redatti in forme semplici, destinati ad un pubblico non particolarmente colto. Manoscritti come il Paris. gr. 2511 o il Vindob. theol. gr. 336 dànno un'idea concreta di tali testi[103].

Nel mondo bizantino, evidentemente, i libri non circolavano soltanto tra l'élite, molto ristretta, dei «filologi» e degli intellettuali, tutti intrisi di grammatica e di retorica, laici e non, inseriti comunque nei gangli dello Stato e della Chiesa o almeno gravitanti nella stessa orbita. A quanto ha mostrato Robert Browning sul fondamento di una congrua documentazione[104] (cui altra ne sarà aggiunta in questa sede), v'erano libri scritti, posseduti, letti da una fascia sicuramente alfabetizzata, per la quale essi soddisfacevano esigenze di edificazione morale, di lettura liturgica, o di qualche conoscenza in una certa materia, o di curiositá e svago: libri dunque nelle mani di individui — si trattava spesso di funzionari civili e militari non necessariamente d'alto rango — che non avevano ricevuto un'istruzione al massimo livello, ma non per questo incapaci di leggerli e di trarne qualche utilità. Ma quali libri erano? A quanto risulta dalle relative sottoscrizioni, un codice di omelie di s. Giovanni Crisostomo, Paris. gr. 781, fu scritto nel 939 per un non meglio identificabile πρωτοσπαθάριος; ed ancora

[99] De cerimoniis I, ed. Bonn, p. 467, 8—12.

[100] Nic. Chon., Hist., ed. VAN DIETEN, p. 211, 3—10.

[101] Nic. Greg., Hist. Byz. VIII 5, ed. Bonn, p. 305, 13—22.

[102] Ibid. IX 14, ed. Bonn, p. 463, 4—17.

[103] F. DREXL, Das Traumbuch des Patriarchen Germanos. *Λαογραφία* 7 (1923) 428—448; ID., Das anonyme Traumbuch des cod. Paris. gr. 2511. *Λαογραφία* 8 (1921—1925) 347—375.

[104] R. BROWNING, Literacy in the Byzantine World, in: Essays Presented to Sir Steven RUNCIMAN (*Byzantine and Modern Greek Studies* 4). Oxford 1978, 42—46.

per un πρωτοσπαθάριος, Basilio, fu prodotto nel 961 un altro manoscritto crisostomico, il Vat. Ross. 169; qualche anno più tardi, nel 966, un codice di omelie di s. Basilio, il Paris. gr. 497, veniva scritto da Niceta πρωτοσπαθάριος ed ex-δρουγγάριος, mentre si trovava in carcere in Africa dopo essere stato sconfitto[105]; un manoscritto, sempre con omelie di s. Basilio, Paris. suppl. gr. 211, prodotto all'epoca di Basilio II e Costantino VIII, risulta posseduto prima da un Teudato, πατρίκιος e στρατηγός di Opsikion e più tardi da un Pacuriano, πατρίκιος e στρατηγός di Samo (lo stesso che fondò il grande monastero di Backovo?); un codice con opere filosofiche di Michele Psello, Heid. Palat. gr. 281, fu prodotto nel 1040 per Romano κριτὴς τῆς Σελευκείας; il cod. Athos Iviron 16, un menologio metafrastico, fu scritto nel 1042 da Niceta πατρίκιος ed ἐπὶ τοῦ θεοφυλάκτου κοιτῶνος; e, intorno allo stesso anno, fu prodotto per un certo Farisman σπαθαροκανδιδᾶτος e ταξίαρχος il cod. Athos Iviron 258, un manoscritto crisostomico; un evangeliario, di cui resta solo un frammento[106], era nel 1049 tra le mani di un Giorgio βεστάρχης καὶ δρουγγάριος τῆς βίγλης; un codice delle *Epistole* di s. Paolo con commentario, il Paris. Coislin 28, fu commissionato da Niceforo πρωτοσπαθάριος nel 1056; e l'anno successivo, nel 1057, Poto, πατρίκιος τῆς συγκλήτου, fa scrivere a sue spese una collezione di libri agiografici di cui è superstite il Patm. 245; nello stesso anno un esemplare della *Scala Paradisi* di s. Giovanni Climaco, il Paris. Coislin 263, fu commissionato da Eustazio Boila πρωτοσπαθάριος e ὕπατος; un codice di orazioni di Isocrate, Vat. gr. 65, fu scritto nel 1063 da Teodoro ὕπατος e βασιλικὸς νοτάριος che ne rilegge e corregge il testo[107]; un evangeliario, il Paris. gr. 289, è prodotto nel 1066 a spese di Giorgio ἐπόπτης (?) e διοικητής; la prima parte del cod. Vindob. theol. gr. 167 (la *Dioptra* di Filippo il Solitario) fu trascritta nel 1280 per incarico del πανσέβαστος σεβαστός Leone Acropolita, menzionato nell' anno 1295 quale δούξ dei temi Serre e Strymon; un manoscritto del commentario di Teofilatto ai Vangeli, Laur. 11. 8, fu scritto nel 1284 δι' ἐξόδου ... καὶ συνδρομῆς di Michele, ἄρχων dell'Anatolia e κεφαλή di Rodi e delle Cicladi; una raccolta omiletica e agiografica, Vat. gr. 555 del secolo XI fu scritta per il πρωτοσπαθάριος Nicola Poto; un libro di vite di santi, Vat. gr. 1615, dello stesso secolo, era nel XII—XIII nelle mani dello σπαθάριος Costantino Krambonitis; il Vat. gr. 1675, sempre del secolo XI, fu donato al monastero di Studio da Nicola, πριμικήριος e ἄρχων τοῦ χρυσοχείου; un manoscritto del commento dello pseudo-Ecumenio alle

[105] Sull'episodio di cui il manoscritto è testimonianza vd. G. SCHLUMBERGER, Un empereur byzantin au dixième siècle. Nicephore Phocas. Nouv. éd. Paris 1923, 377—378.

[106] Il frammento, attualmente in possesso di un antiquario, è stato segnalato dal BROWNING, Literacy cit. 43 e n. 15.

[107] E. DRERUP, Isocratis opera omnia I. Lipsiae 1906, XV.

Epistole di s. Paolo, Vat. gr. 765, del secolo XII, fu posseduto prima da Romano Genesio πρωτοσπαθάριος, κριτὴς τοῦ ἱπποδρόμου τοῦ βήλου, e circa un secolo più tardi da un Michele di Cappadocia che vi scrisse un elenco di libri da lui posseduti (tra i quali un commentario di Cirillo a Isaia, un Crisostomo, un Damasceno, un Atanasio ed un manuale di esercizi grammaticali); ancora un esemplare della *Scala Paradisi* di s. Giovanni Climaco, Ambros. D 58 sup., fu scritto nel 1258—9 per Teodosio Sisinni, μεγαλυπέροχος ἄρχων; un buon numero di libri, tra cui un Gregorio Nazianzeno, Vat. gr. 456, un Giovanni Climaco, Paris. Coislin 89, e un Praxapostolos, Paris. suppl. gr. 1262, era posseduto da Giovanni Comneno Sinadeno[108] μέγας στρατοπεδάρχης imparentato con l'imperatore Michele VIII[109]; una collezione di scritti dommatici, Vat. gr. 668, prodotta nel 1305—6 fu acquistata nel XV dal πρωτονοτάριος di Kastoria; un manoscritto dell'*Iliade*, l'attuale Ambros. I 58 sup. era nel XIV secolo nelle mani di Costantino Lucita, πρωτονοτάριος e πρωτοβεστιάριος dell'imperatore di Trebisonda, insieme a πολλαὶ πυκτίδες. Ad uso di possessori e lettori laici di vario stato sociale si possono ricordare il Laur. S. Marco 303, un *Etymologicum Simeonis* che un Teodoro Litopirgita, fidanzato ad una Eudocia, riceve in dono nel 1290 dal futuro suocero che ne è anche, in parte, lo scriba; o il Plutarco *Vite parallele*, Bodl. Canon. gr. 93 + Ambros. D 538 inf. scritto nel 1362 a Mistra da Manuele Tzicandila per iniziativa e a spese di Demetrio Casandreno (il cui genero, Niceforo Cannabe, ebbe tra le mani e donò al monastero τοῦ ζωοδότου Χριστοῦ in Mistra il Paris. gr. 47 prodotto nel 1364 e recante il Nuovo Testamento e i Salmi)[110]. Ai libri illustrati d'uso privato nella società laica tardo-bizantina (ma non mancano riferimenti ad altre epoche) ha dedicato uno studio Hans Belting: s'incontra tutto un corredo di scritti di edificazione, di letture sacre ad uso liturgico, di salteri e raccolte di preghiere[111]. Tra i libri di carattere più strettamente personale rientrano certi breviari di medio o piccolo formato nei quali le miniature spesso assolvevano la stessa funzione di icone destinate a forme di culto privato: libri del genere sono il cod. Athos Vatopedi 937, un manoscritto dei Vangeli del secolo XIV, o il «menologio» di formato molto piccolo (mm 125 × 95), Bodl. gr. Th. f. I, appartenuto a Demetrio Paleologo despota di Salonicco (1322—1340 ca.), il quale, privo di testo scritto (a parte un epigramma dedicatorio ai ff. 55^v—

[108] N. G. WILSON, Books and Readers in Byzantium, in: Byzantine Books and Bookmen. A Dumbarton Oaks Colloquium. Washington 1975, 8.

[109] NICOL, The Byzantine Family cit. 34.

[110] A. TURYN, Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy I. Urbana—Chicago—London 1972, 229—231.

[111] H. BELTING, Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft. Heidelberg 1970, 3—71.

56, in cui si finge un dialogo del possessore del manoscritto con la sua anima), è costituito da un ciclo agiografico illustrato. Ed ancora ad uso privato erano destinati i Vangeli Athos Iviron 5 del secolo XIII, a quanto mostra l'iconografia dedicatoria a f. 456ᵛ—457, il quale era nel 1386—7 nelle mani degli Spanopulo, evidentemente come libro di lettura; o i Vangeli Laur. 6. 28 appartenuti ad una Anna; o i salteri, quali il cod. Athos Vatopedi 608, ch'era nelle mani di un Davide Comneno, o il Berol. Hamilton 119 di Carlotta di Cipro. Ed anzi i salteri risultano i libri più diffusi ad uso privato, «adjusted to very different levels of clientele, from aristocratic to unpretentious consumers»[112].

I libri che circolavano tra quanti non appartenevano alla vera e propria classe dei letterati di professione o comunque degli intellettuali servivano per lo più, s'è visto, per letture sacre e di edificazione; ma si può ritenere, pure, ch'essi talora fossero scritti o commissionati per farne dono ad una qualche istituzione religiosa senza una diretta implicazione di lettura (il libro, nel mondo bizantino, serviva anche a questo: il fedele poteva esserne soltanto il κτήτωρ facendone un uso non direttamente concreto ma soltanto traguardato alla salvazione dell'anima). A parte l'Isocrate Vat. gr. 65, l'*Iliade* Ambros. I 58 sup., qualche testo di Psello, Heid. Palat. gr. 281, ci si trova di fronte ad opere religiose che non escono dal più scontato repertorio. Una conferma ed una più articolata conoscenza dei libri che poteva possedere e leggere l'uomo bizantino di rango sociale ed economico più o meno elevato ma non appartenente alla vera e propria élite culturale può esser fornita dal testamento di Eustazio Boila[113], vissuto nel secolo XI, committente del già ricordato Giovanni Climaco Paris. Coislin 263; oltre a quest'ultimo, tra i libri ch'egli lascia vi sono, a quanto si può identificare, un altro Giovanni Climaco ed opere varie di letteratura monastica (*Prato spirituale* di Giovanni Mosco e *Pandette* di Antioco), alcuni codici del Vecchio o del Nuovo Testamento (tra i quali un Vangelo scritto a lettere d'oro, illustrato con le figure degli evangelisti e fornito di rilegatura preziosa), opere di s. Giovanni Crisostomo e di s. Basilio, testi d'uso liturgico, un libro di diritto, Esopo, *erotemata* grammaticali, un libro d'interpretazione dei sogni, forse un Giorgio Piside, certo un Achille Tazio. Più o meno dello stesso genere dovevano essere i libri trascritti e/o posseduti da Cecaumeno[114], anch'egli vissuto nel secolo XI, uomo di rango militare, non «di penna», e che comunque non aveva goduto di una educazione

[112] K. WEITZMANN, The Selection of Texts for Cyclic Illustration in Byzantine Manuscripts, in: Byzantine Books and Bookmen. A Dumbarton Oaks Colloquium. Washington 1975, 106.

[113] LEMERLE, Cinq études cit. 24—25; vd. anche WILSON, Books cit. 8.

[114] G. G. LITAVRIN, Sovety i rasskazy Kekavmena. Mosca 1972, 212.

«ellenica», come egli stesso ammette. Ed ancora libri comprendenti qualche testo classico ed un buon numero di opere sacre sono attestati da registrazioni di prestito[115], come quelle date dal Vat. gr. 207 (f. VIIʳ), una miscellanea molto varia della fine del XIII secolo, in cui sono contenute opere di Euclide, Sopatro, Dionigi di Alicarnasso, o dal Vat. gr. 64 (f. 289ᵛ), una raccolta del 1269—70 di scritti di Isocrate, Libanio, Eschine, ancora Dionigi di Alicarnasso, ed altri: nella lista di prestiti sia dell'uno che dell'altro si incontrano soprattutto opere di carattere teologico e letture di edificazione, ma non manca qualche testo profano, come un Aristotele, un Omero, qualche trattato di retorica e di matematica registrati nel Vat. gr. 207, e un Sofocle, un Euripide, un Giuliano, un Arriano ed un paio di testi medici menzionati nel Vat. gr. 64. Decisa risulta sempre la preponderanza di libri di contenuto religioso, i quali costituivano, evidentemente, la lettura usuale del bizantino non incolto. La presenza di Achille Tazio mostra che un genere di libri come i romanzi circolava tra lettori dello stesso niveau sociale di un Eustazio Boila, ma essi, a partire al più tardi dall'età dei Comneni, interessano anche, e soprattutto, le cerchie aristocratiche colte, segno di un tipo di lettura non meramente dilettevole ma con forti implicazioni letterarie ed intellettualistiche: un codice come il Laur. Conv. soppr. 627, vero *corpus* di romanzi, da Longo Sofista a Senofonte Efesio, dallo stesso Achille Tazio a Charitone, rivela nella sostanza grafica dotta — una scrittura da «cerchia di Planude» — la destinazione ad un ambiente intellettualmente molto elevato (ed in quanto il codice Laurenziano contiene, a f. 21ᵛ, un componimento indirizzato ad Alessio II, l'imperatore-fanciullo figlio di Manuele Comneno e di Maria d'Antiochia[116], è possibile ch'esso sia copia di una raccolta messa insieme nella cerchia dei Comneni). Il discorso si può allargare, più in generale, ai libri di intrattenimento, fossero quelli amorosi di tradizione antica, o i romanzi di edificazione (il *Barlaam e Joasaph*), o quelli epici (il *Digenis Akritas*) o di ispirazione occidentale e cavalleresca (la Cronaca di Morea) o ancora i romanzi destinati più propriamente alla «fruizione popolare» (il *Florio e Plaziaflore*) o ad essa adattati (lo stesso *Digenis Akritas* quale si presenta nel cod. Escor. Ψ. IV. 22)[117].

[115] WILSON, Books cit. 7.

[116] BROWNING, Il codice Marciano gr. XI. 31 cit. 30—31.

[117] Sulla circolazione di questo tipo di letteratura e sulle fasce sociali entro cui circolava vd. H.-G. BECK, Der Leserkreis der byzantinischen „Volksliteratur" im Licht der handschriftlichen Überlieferung, in: Byzantine Books and Bookmen. A Dumbarton Oaks Colloquium. Washington 1975, 47—67, e G. SPADARO, Problemi relativi ai romanzi greci dell'età dei Paleologi. *Hell* 28 (1975) 302—327.

Letture di edificazione erano, dunque, molto diffuse tra i laici alfabetizzati, ma il libro sacro era adoperato, ovviamente, ancor più nei milieux religiosi. Se nella *Historia Lausiaca*[118] e nella letteratura monastica dello stesso genere[119] il monaco è spesso tutto rivolto alla carità e non può farsi distrarre dai libri (ed anzi, se si ha un Vangelo in dono è giusto venderlo sia per darne il ricavato ai poveri sia perché quel che conta è realizzare nella prassi l'insegnamento di Cristo), e più tardi s. Elia il Giovane, a quanto racconta il suo agiografo, ordina al suo discepolo Daniele di privarsi di un salterio di pregio gettandolo nel fiume[120], segno di una rinuncia non solo alla distrazione della lettura, ma anche all'oggetto-libro in quanto valore materiale, non v'è dubbio, tuttavia, che nel mondo bizantino il libro, direttamente o indirettamente, fu uno dei cardini intorno a cui ruotò la vita monastica. Lo stesso *typicon* che ne scandisce i momenti è un libro! Dalle sottoscrizioni dei codici superstiti risulta un patrimonio *scritto* immenso dovuto a mani di monaci: il libro può esser lavoro di una modesta economia (si pensi a s. Nilo[121] o a s. Stefano il Giovane[122] o ad Atanasio il Taumaturgo[123], ai quali tutti il mestiere dello scrivere procura un certo guadagno, o al monaco Efrem ed al suo *scriptorium*[124], dal quale risultano usciti codici quali il Polibio Vat. gr. 124, l'Aristotele Marc. gr. 201, il Plutarco Vat. gr. 97 prodotti di sicuro a scopo, in qualche modo, commerciale) o semplicemente fatica, e talora — a quanto certe fonti sottolineano — fatica fisica gravosa[125] non meno di altre fatiche che il monaco deve compiere per guadagnarsi la beatitudine eterna (ed invero la richiesta della ricompensa divina per l'opera compiuta è un leit-motiv che ricorre con frequenza nelle sottoscrizioni stesse); ma il libro può servire, quando si è in grado di utilizzarlo, anche per riempire le pause degli obblighi della vita monastica con la lettura e lo studio commisurati al livello intellettuale di ciascuno. Intorno al VII secolo, a quanto mostra il *Pratum spirituale* di Giovanni Mosco, la vita di monaci e anacoreti è spesso scandita dalla

[118] Hist. Laus. 68, 4, ed. G. J. M. BARTELINK, p. 280.

[119] Per es. Evagre le Pontique, Traité pratique ou Le moine II, éd. GUILLAUMONT (*SC* 171). Paris 1971, 704.

[120] Vita di s. Elia il Giovane 35, ed. G. ROSSI TAIBBI, pp. 42—43.

[121] Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου, ed. G. GIOVANELLI. Badia di Grottaferrata 1972, 67—69 (cap. 20—21).

[122] *PG* 100, 1098 B.

[123] H. DELEHAYE, Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae (*Prop. ad AA SS Novembris*). Bruxellis 1902, coll. 725—728, 55ss.

[124] Sullo *scriptorium* di Efrem vd., oltre al classico lavoro di J. IRIGOIN, Pour une étude des centres de copie byzantins. *Script* 13 (1959) 181—195, L. PERRIA, Un nuovo codice di Efrem: l'Urb. gr. 130. *RSBN* n. s. 14—16 (1977—1979) 33—114.

[125] Vie et office de Saint Michel Maléinos ... publ. p. L. PETIT. *ROC* 7 (1902) 566.

lettura di libri di edificazione ch'essi hanno in cella o portano con sé[126]. Più tardi, presso gli studiti la pratica della lettura è ancora una volta esplicitamente attestata, anche se non era la cura principale dei monaci[127] (e tuttavia Teodoro Studita in esilio chiede che gli si mandino dei libri)[128]; nei giorni in cui ci si asteneva dal lavoro, si leggeva almeno un certo numero di ore: al suono della simandra, i monaci, riuniti nel τόπος τῶν βιβλίων ricevevano dal βιβλιοφύλαξ ciascuno un libro, da restituirsi a sera, ad un nuovo suono della simandra[129]. Ma di che libri si trattava? A quanto attestano codici scritti nello stesso monastero di Studio[130] v'erano gli scritti testamentari, Leninopol. gr. 219, e classici della letteratura monastica quali gli *Ascetici* di s. Basilio, Mosqu. Vlad. 117, la *Scala Paradisi* di s. Giovanni Climaco, Mosqu. Vlad. 184, le Catechesi di Cirillo di Gerusalemme, Vat. Ottob. gr. 86, e le Piccole Catechesi dello stesso Teodoro Studita, di cui si può ricordare, tra i molti, quello che sembra l'esemplare più antico, conservatosi in un frammento, Vat. gr. 2625 in maiuscola[131]. Erano queste le letture, ed altre dello stesso genere, che si facevano, più in generale, nei monasteri bizantini, come si ricava dalle sottoscrizioni dei codici conservatisi: oltre ai testi già citati, s'incontrano, tra l'altro, commentari biblici, gli *Apophthegmata Patrum*, opere di s. Giovanni Crisostomo, s. Gregorio Nazianzeno, s. Massimo Confessore, s. Giovanni Damasceno, ed ancora Anastasio Sinaita, l'*Historia Lausiaca*, Vite di santi e di anacoreti (come nel Paris. gr. 1598, scritto per sostituire un esemplare dello stesso genere troppo invecchiato — διὰ τὸ παλαιωθῆναι πολὺ τὸ πατερικὸν ... è l'espressione del copista — evidentemente in quanto passato attraverso innumerevoli mani). E tali libri risultano, in genere, di formato maneggevole, vergati in scritture sufficientemente perspicue, forniti di un ornato (lettere iniziali, fregi) funzionale all'articolazione interna del testo piuttosto che ad esigenze meramente decorative. Altri libri, di formato più grande, scritti talora in lettere maiuscole anche per lungo tempo dopo l'avvento della minuscola, erano, con ogni probabilità, destinati alla lettura in pubblico. Ma in un monastero il libro può assumere il ruolo di vero e proprio archivio nel quale

[126] Le testimonianze sono state raccolte e discusse dal KRESTEN, Leontios von Neapolis cit. 170—174.

[127] J. LEROY, La vie quotidienne du moine studite. *Irénikon* 27 (1954) 40—41, 47; LEMERLE, Le premier humanisme cit. 121—128.

[128] Epist. 33, ed. G. COZZA-LUZI, Nova Patrum Bibliotheca VIII. Romae 1871, 26.

[129] PG 99, 1713 A—B.

[130] N. X. ELEOPULOS, Ἡ βιβλιοθήκη καὶ τὸ βιβλιογραφικὸν ἐργαστήριον τῆς μονῆς τῶν Στουδίου. Athenai 1967, 36—48.

[131] J. LEROY, Un témoin ancien des Petites Catéchèses de Théodore Studite. *Script* 15 (1961) 36—60.

si registrano gli accadimenti quotidiani o si recupera la memoria di uomini e di eventi: è il caso del sinassario Paris. gr. 1588 dell'inizio del XII secolo, nei cui margini, scanditi sui ritmi del calendario liturgico, si susseguono, per un arco cronologico assai lungo, note obituarie, ricordi di visite, registrazioni di doni e di lasciti relativi al monastero ove il libro stesso fu in uso, la μονὴ τῶν Ἱερέων a Cipro[132]; o è il caso, ancora, del Taurin. C III 17, il *typicon* di S. Nicola di Casole in Terra d'Otranto trascritto nel 1173, ricco di notizie varie e dislocate nel tempo vergate nei primi fogli (nomi e commemorazioni di abati, prestiti di libri), ritenute a ragione da Henri Omont una sorta di «*Annales* du monastère»[133].

Nessuna ufficiatura sarebbe stata possibile senza la Bibbia e altri libri; e già Costantino si preoccupò di farne trascrivere per dotare le chiese del corredo di testi necessario al culto[134]. Si tratta di libri che, si sa, hanno giocato un ruolo di primo piano nella tipologia stessa della religiosità di Bisanzio, incentrata in un rituale tutto proteso a mettere in contatto diretto l'uomo con il divino. I bizantini non erano attratti soltanto dal carattere spirituale del culto, ma anche dalla sua rappresentazione esteriore fatta di lumi innumerevoli, oggetti smaltati, arredi policromi, icone incastonate di gemme, e libri da leggere ad alta voce, recitare, cantare; e tra i libri gli Evangeliari, scritti talora in quella maiuscola liturgica carica, nella sua immutabile fissità, di significato ideologico-religioso e perciò stesso, ormai, inscindibile dal complesso sistema teologico bizantino. Ed è a questa stessa esigenza di rappresentazione intrinseca all'indole del cerimoniale greco che risponde l'uso di rotoli nella prassi liturgica: vi si possono incontrare inni, la Benedizione dell'acqua dell'Epifania o — gli esemplari sono numerosissimi — le messe bizantine abituali, di s. Giovanni Crisostomo e di s. Basilio Magno, ed altri riti quali l'ufficiatura del vespro della Pentecoste e la liturgia dei Presantificati. In tutti tali momenti del rituale bizantino, l'uso dell'antica forma del rotolo s'inquadrava in un contesto spirituale e drammatico di gesti e di oggetti che, attraverso il godimento estetico, serviva, in ultima analisi, ad indirizzare l'anima del fedele verso Dio. In altri casi, di carattere particolare, come nella consacrazione sacerdotale, l'uso del rotolo rientrava nel cerimoniale proprio della consacrazione stessa. Dell'utilizzazione concreta che se ne faceva nelle

[132] J. Darrouzès, Un obituaire chypriote: le Parisinus graecus 1588. Κυπριακαὶ Σπουδαί 11 (1951) 25—62.

[133] H. Omont, Le *typicon* de Saint-Nicolas di Casole près d'Otrante. *REG* 3 (1890) 381—391.

[134] Eus., Vita Const. IV 36. Vd. C. Wendel, Der Bibel-Auftrag Kaiser Konstantins. *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 56 (1939) 165—175 (rist. in: Wendel, Kleine Schriften cit. 35—45).

ufficiature i libri conservano spesso i segni, come, ad esempio, molti Vangeli forniti di indicazioni atte alla lettura liturgica o certi sinassari che mostrano la suddivisione delle ore del giorno e della notte annotata, in quanto diversa secondo le stagioni, all'inizio di ogni mese (presso gli studiti le stesse Piccole Catechesi furono utilizzate come lettura liturgica almeno durante la Quaresima, a quanto mostrano manoscritti quali l'Ambros. E 101 sup., il Patm. 112, il Taur. B IV 39, che contengono la scelta di una ventina di passi da leggersi in quel periodo)[135].

Non v'è dubbio che un posto da protagonista occupa il libro nelle controversie dommatiche; un libro che talvolta contiene falsi letterari, e che ortodossi ed eretici, o comunque sostenitori di dottrine diverse, utilizzavano, nella stessa misura, ciascuno per sostenere le proprie tesi e confutare quelle dell'avversario con l'autorità dello *scritto*. Campo specifico di controversie dommatiche sono, si sa, i Concili; e nel corso delle accese discussioni conciliari del Costantinopolitano III (ecumenico VI) tenutosi nel 680—81, si fece un uso del libro tanto intenso e continuo, che il Concilio stesso è stato definito «le concile des antiquaires et des paléographes»[136]: si frugano gli archivi del patriarcato e se ne portano libri nelle sedute; si consultano atti dei concili precedenti e si trova — attraverso un esame tecnico-librario che nulla ha da invidiare ai metodi della più avanzata codicologia — che tre quaternioni degli atti del V Concilio sono fittizi, inseriti più tardi e scritti da altra mano (... ἀναπτύξαντες καὶ ἀνακρίναντες εὗρον τρεῖς τετράδας εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ βιβλίου ἐκ προσθήκης ἐμβληθῆναι, μὴ ἐχούσας ὑποσημείωσιν ἀριθμητικὴν τὴν πρὸς συνήθειαν ἐντεθειμένην ἐν ταῖς τετράσιν, ἀλλ' ἐν τῇ τετάρτῃ τετράδι εἶναι τὸν πρῶτον ἀριθμὸν καὶ εἰς τὴν μετ' αὐτὴν δευτέραν καὶ τρίτην τετράδα ἐφεξῆς, ἄλλως τε καὶ ἀνόμοια εἶναι τὰ γράμματα τῶν ὑποβληθεισῶν ἐν πρώτοις τριῶν τετράδων)[137]; si collazionano numerosi passi di Padri e di eresiarchi su libri portati da Roma (ἥτις χρῆσις ἀντεβλήθη ...)[138], avendo cura di citarne l'*incipit* (ἧς ἡ ἀρχή ...), e se ne dà lettura alla ricercha di puntelli dottrinali. Se nel concilio iconoclasta di Hieria del 754 furon fatti circolare πιττάκια, foglietti sciolti con estratti di testi[139], nel VII

[135] J. Leroy, La reforme studite, in: Il monachesimo orientale (*OCA* 153). Roma 1958, 213.

[136] G. Bardy, Faux e fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne. *Revue d'histoire ecclésiastique* 32 (1936) 290—293 (parole citate, p. 290); ma sui libri che circolarono durante il Concilio vd. soprattutto Th. Schermann, Griechische Handschriftenbestände in den Bibliotheken der christlichen Kulturzentren des 5.—7. Jahrhunderts. *OrChrist* 4 (1904) 154—163.

[137] Mansi XI 225 C.

[138] Mansi XI 424 D, 437 B, 445 B, 449 C.

[139] Mansi XIII 36 E, 37 B—C, 173 D.

Concilio ecumenico, convocato a Nicea nel 787, si ritrova, invece, una situazione analoga a quella del VI: i padri si confrontano e si scontrano a colpi di citazioni dirette, facendo del libro una vera e propria arma[140] (una frase come βίβλον τοῦ ἁγίου καὶ ὁμολογητοῦ Μαξίμου ἔχω μετὰ χεῖρας καὶ προσφέρω αὐτὴν εἰς τὸ ἀναγνωσθῆναι, pronunziata e messa in atto dal vescovo di Sardi[141], rende con molta efficacia l'atmosfera «libraria» del Concilio). Il che, con un più rigoroso controllo filologico, avvenne anche nel II Concilio iconoclasta, fatto convocare a Costantinopoli da Leone V nell' 815: se gli iconoclasti con Giovanni il Grammatico si procurarono tutto il corredo di libri necessari ad affrontare la controversia facendoli cercare nei vecchi monasteri[142], gli iconoduli, certo, dovettero, anch'essi, prepararsi adeguatamente per reggere l'impatto dottrinale, sicché tutto lo scontro si fondò, ancora una volta, sui libri in relazione alla loro antichità e attendibilità testuale. In particolare, a quanto è stato dimostrato, la ricerca di Giovanni il Grammatico — e di quanti, insieme con lui, furono incaricati di preparare i materiali per il concilio — fu tutta di carattere libresco, giacché consistette, in pratica, nel ritrovare e ricontrollare, servendosi degli *incipit*, in testi antichi ed autorevoli, i passi patristici citati nel *florilegium* iconoclasta di Hieria[143] (si trattava o del *florilegium* di Costantino V o, più probabilmente, degli *Atti* stessi del Concilio, nel corso del quale, s'è detto, non furono prodotti libri, ma πιττάκια, secondo un'accusa lanciata dagli iconoduli). Ancora un esempio che rientra nello stesso quadro: durante la controversia, sempre sulle immagini, che oppose Teofane Confessore all'imperatore iconoclasta Teofilo, quest'ultimo citò, τὴν ἑαυτοῦ βίβλον ἀνελίττων, un passo di Isaia che Teofane dimostrò alterato invocando l'autorità testuale di un manoscritto patriarcale conservato in un certo posto[144], nel cosiddetto Θωμαΐτης[145].

* *
*

Quello che si è qui delineato è uno squarcio dell'uso del libro nel mondo bizantino costruito per spezzoni di fatti e problemi attraverso una docu-

[140] MANSI XIII 40 C, 41 B, 53 E. Vd. altre testimonianze in C. MANGO, The Availability of Books in the Byzantine Empire, A. D. 750—850, in: Byzantine Books and Bookmen. A Dumbarton Oaks Colloquium. Washington 1975, 30—35.

[141] MANSI XIII 37 D.

[142] Scriptor incertus de Leone Armenio, ed. Bonn, pp. 350, 6—10. Vd. LEMERLE, Le premier humanisme cit. 135—147.

[143] P. J. ALEXANDER, Church Councils and Patristic Authority. The Iconoclastic Councils of Hiereia (754) and St. Sophia (815). *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958) 493—505.

[144] Theoph. Cont. III 14, ed. Bonn, pp. 104—105.

[145] R. GUILLAND, Études sur Constantinople byzantine: le Thomaïtès et le Patriarcat. *JÖBG* 5 (1956) 27—35.

mentazione diretta (manoscritti conservatisi) e indiretta (fonti letterarie) non sistematica ma anzi, al contrario, disorganica e casuale ogni volta che mancava il conforto di adeguati studi già fatti. Lo stesso concetto di «libro come oggetto d'uso», del resto, è assai largo, potendo andare da un libro ai limiti del non-uso, oggetto pittorico visivo più che testo destinato alla lettura (ad esempio la Genesi di Vienna, cod. theol. gr. 31)[146], ad un libro impiegato come valore di scambio[147] o degradato ad uso improprio (v'era chi se ne serviva per incartare merci[148], o chi si divertiva a farne sbranare le pagine dai cani)[149]. Nella vasta, complessa e sfumata gamma delle possibilità si sono qui privilegiati i modi d'uso del libro che, in quanto più correnti, toccavano nel loro vivere quotidiano, assorbendone talvolta atti e pensieri, quanti più o meno avevano con esso a che fare tra le fasce alfabetizzate (e, al livello di rappresentazione liturgica, anche analfabete) di una società, la bizantina, le cui articolazioni stesse si riverberano e si intersecano in quei modi d'uso e nelle strutture tecnico-materiali ch'essi determinano.

A monte v'è sempre una mentalità libresca, la cui lunga durata emerge nella iterazione ossessiva di riscontri letterari, di riprese testuali, di reminiscenze dotte, nel repertorio fisso di cognizioni scisse dall'esperienza, di concetti noti, di certezze senza scosse, nell'elaborazione di raccolte enciclopediche, di *summae* ed escerti di conoscenze tràdite, di compilazioni ripetitive; mentalità che, proprio per la sua lunga durata, rende coerenti testimonianze dirette e indirette pur lontane nel tempo e nello spazio; mentalità che ha il suo referente nel libro — sia esso di astrologia o di oniromantica, di oracoli o di magia — anche quando l'uomo cerca risposte a inquietudini esistenziali, quando si sforza di spiegare eventi individuali o collettivi che sfuggono alla sfera del razionale, quando sente l'esigenza o l'urgenza del misterico, quando è mossa dall'ansia del futuro, quando vuol gettare lo sguardo curioso e angosciato al di là della vita terrena.

Ma ove si vogliano considerare oggetti e fatti — i libri stessi, il loro valore d'uso — sottesi a questa mentalità, si deve andare oltre quel che qui s'è tentato di fare e che lascia molte questioni aperte. Innanzi tutto si impone, in via preliminare, un'inchiesta di «codicologia quantitativa»[150]; è

[146] WEITZMANN, The Selection of Texts cit. 72.

[147] F. TRINCHERA, Syllabus Graecarum membranarum. Neapoli 1865, 44 nr. 36.

[148] *PG* 137, 748—752.

[149] M.-H. LAURENT — A. GUILLOU, Le «Liber visitationis» d'Athanase Chalkéopoulos. Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale (*StT* 206). Città del Vaticano 1960, 87.

[150] Per quanto concerne la produzione libraria latina medievale, ad una ricerca del genere hanno dato avvio C. BOZZOLO — E. ORNATO, Pour une histoire du livre manuscrit au Moyen Age. Trois essais de codicologie quantitative. Paris 1980 (si veda soprattutto la prima parte del lavoro, pp. 9—121).

necessario, vale a dire, conoscere e perciò indagare, almeno al livello del già catalogato, in qual modo si disponga per secoli la produzione libraria, tuttora conservata, di età bizantina, quali strutture tecnico-librarie essa presenti di epoca in epoca, quale distribuzione di autori ed opere se ne possa rilevare. Solo una volta conosciuti questi dati (e coordinandoli strettamente alla totalità o quasi delle fonti letterarie) sarà possibile scandagliare fino in fondo le ragioni stesse del valore d'uso del libro e dei diversi tipi di libro (inteso come testo e costruzione materiale) nella società bizantina e risolvere in tutto, o almeno in parte, certe questioni. A quali condizioni si può stabilire una concordanza tra indice della produzione libraria e uso del libro stesso? Da che epoca e fino a che epoca, e per quali motivi, si sono trascritti, e quindi utilizzati libri di certi autori e opere piuttosto che di altri? Quali fattori sincronici e diacronici possono aver influito sulla conservazione materiale e perciò sulla durata d'uso dei libri o di determinati libri prodotti in una certa epoca? In che misura si è moltiplicato un repertorio librario precedente o se ne è rinnovato il catalogo di titoli e di interessi? Vi è un rapporto e di quale indole tra il mutare di determinate tipologie librarie, contenutistiche e tecniche, e aumento o dislocazione di fasce di scriventi e di lettori?

Sono queste alcune delle domande cui resta da rispondere, e la loro complessità fa ancor più risaltare lo stato deficitario di un consuntivo, come quello qui tentato, insistito sul risaputo e integrato con l'occasionale. E tuttavia certe linee di fondo si intravvedono. Nonostante un articolato mondo di scriventi, di lettori, di biblioteche pubbliche e private, l'uso del libro stesso può considerarsi limitato alle élites aristocratiche ed accademiche, ai funzionari civili e militari (pur se non necessariamente d'alto rango), a certe categorie professionali, ai milieux religiosi. Se è vero che non pochi erano i bizantini che disponevano di una alfabetizzazione funzionale[151], essa non sempre consentiva, comunque, una sicura capacità di intelligenza e quindi di lettura di determinati testi; il libro, inoltre, a quanto mostrano indicazioni di prezzo conservatesi, non era merce alla portata di molti[152]. Stato sociale ed uso del libro andavano di pari passo. Ed anzi la stessa coscienza di classe dei ceti dominanti passava attraverso l'acquisizione di una pratica e di una mentalità libresche. Un altro fatto, può, grosso modo, rilevarsi già solo attraverso una considerazione «in diagonale» dei manoscritti datati: il forte scarto quantitativo tra libri di contenuto profano, relativamente scarsi (se si eccettuano i testi ad uso scolastico), e quelli di

[151] BROWNING, Literacy cit. 49.

[152] WILSON, Books cit. 3—4; vd. anche E. FOLLIERI, Un codice di Areta troppo a buon mercato: il Vat. Urb. gr. 35. *Archeologia classica* 25—26 (1973—1974) 262—279.

contenuto sacro siano essi biblici, liturgici, omiletici, ascetici, agiografici, o altro. Fatto ovvio, si dirà, ma con l'avvertenza ch'essi non sono da riferire tutti ai milieux religiosi, e che anzi — a quanto mostra la circolazione di quei libri in categorie sociali laiche — il loro numero così alto si spiega proprio se si ritiene che qualsiasi bizantino in grado di far uso di libri e di possederne, ne avesse o almeno ne facesse scrivere a sue spese di più per la salvezza dell'anima che per qualsiasi altro uso[153]. Riflesso, anche questo, di una mentalità.

E se in qualche misura si riescono a documentare — attraverso i modi in cui s'è fatto uso del libro nella società bizantina — pratiche intellettuali, scelte ideologiche, atteggiamenti spirituali, statuti della vita civile e religiosa, comportamenti privati, curiosità e ansie individuali, ci si deve sforzare anche di ricostruire, ancora una volta sul fondamento di una stretta coordinazione tra struttura tecnica e contenutistica di quanto s'è conservato e testimonianze letterarie, il senso più profondo del rapporto tra l'uomo e il libro in quanto oggetto d'uso; un libro che si trascrive, si legge, si restaura, si annota, si interroga, si conserva, si dona, si distrugge, si immagina, il cui contatto, insomma, può scandire tempi e ritmi di una vita o segnarne momenti significativi. Anche nell'uso — pur tutt'altro che comune — del libro hanno contato, infatti, i gesti ripetuti e le storie silenziose di cui — come ha scritto Fernand Braudel — il peso è stato immenso e il rumore quasi impercettibile.

[153] Si leggano le considerazioni di E. PATLAGEAN, Discours écrit, discours parlé. Niveaux de culture à Byzance aux VIIIe—IX siècles. *Annales. Économies Sociétés Civilisations* 34 (1979) 273—274.

Б. Л. ФОНКИЧ / МОСКВА

ВИЗАНТИЙСКИЕ СКРИПТОРИИ

некоторые итоги и перспективы исследования

Изучение деятельности книгописных мастерских — одна из самых сложных задач истории средневековой культуры. Трудности здесь определяются как часто встречающейся разрозненностью подлежащего выявлению и изучению материала, распыленностью рукописей, некогда возникших в едином центре, по многочисленным современным хранилищам, так и необходимостью объединения результатов исследования в области кодикологии и палеографии, истории искусства, текстологии.

Исследование деятельности определенного скриптория предполагает обязательное рассмотрение комплекса вопросов, без решения которых невозможно представить себе книгописную мастерскую средневековья, выявить ее отличия от других очагов копирования книг: техника изготовления книги, письмо и иллюминация рукописей, характерные для данной мастерской, круг сочинений, переписывавшихся в изучаемом центре, связи скриптория и библиотеки, пути и ареал распространения продукции скриптория.

Анализ этой группы проблем предопределяет методику исследования собранного материала: кодикология, «археология книги», позволяет изучать характер писчего материала, обычные для данного скриптория форматы манускриптов, манеру объединения листов в тетрадь, их прокалывания и линования, тип тетрадей, характер, место и последовательность постановки сигнатур, соотношение формата книги и площади текста, «организацию» листа; палеография дает возможность

СОКРАЩЕНИЯ

БАН — Библиотека Академии наук СССР (Ленинград)
ВВ — Византийский временник
ГБЛ — Государственная Библиотека СССР им. В. И. Ленина (Москва)
ГИМ — Государственный Исторический музей (Москва)
ГПБ — Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (Ленинград)
РАИК — Русский Археологический институт в Константинополе

выявить существование школы письма, определенных требований, предъявляемых к письму каждого книгописца, проследить преемственность, традицию в почерках писцов одного скриптория и заметить посторонние влияния либо сделать не менее ценное заключение об отсутствии в том или ином очаге собственной школы письма и об объединении в нем на определенный период разных копистов; с помощью искусствоведческого анализа не только исследуются особенности украшения книг того или иного центра, но и решается важный вопрос о наличии или отсутствии в скриптории собственной школы иллюминаторов и миниатюристов, об их постоянном и органичном участии в оформлении рукописей мастерской или временном сотрудничестве для выполнения определенной работы; без исследования текстов нельзя представить особенностей копировавшихся в разных очагах широко известных сочинений, определить памятники, возникшие и распространявшиеся только в данном центре, понять место того или иного скриптория в истории культуры; наконец, вновь кодикология, а именно тот ее раздел, который вызвал к жизни такую дисциплину, как история средневековых библиотек, архивистика средневековых рукописей, при поддержке текстологии создают основу для выявления связей центров копирования книг и их хранения и изучения, скрипториев и библиотек, позволяют проследить дальнейшую жизнь продукции мастерской письма.

Однако прежде, чем с помощью этой методики решать перечисленные выше вопросы, необходимо распознать, выделить, как правило, разошедшиеся за века по многим библиотекам памятники книгописания определенного центра из массы прочих рукописей и «собрать» их в рамках одного исследования. Это — самый ответственный этап работы. Здесь результаты находятся в прямой зависимости от особенностей метериала, наличия необходимых для отнесения к одной мастерской записей писцов или заказчиков, помет последующих владельцев и библиотек, степени выраженности характерных для исследуемого скриптория черт «организации» книги, письма, иллюминации.

Методика изучения книгописных мастерских досконально разработана на материале латинской палеографии[1]. Что касается греческой кодикологии, то тут мы застаем лишь начальную стадию исследования указанной проблемы. Строго говоря, изучение византийских скрипториев ведет свое начало со статьи Ж. Иригуэна «Pour une étude des

[1] Сошлемся, например, на одну из последних работ, в которой приводится обширная библиография исследований латинских скрипториев: J. Vezin, Les scriptoria d'Angers au XIe siècle. Paris 1974.

centres de copie byzantins»[2]. Разумеется, и до выхода в свет этого исследования существовал ряд работ, в которых в той или иной степени анализировалась деятельность книгописных центров, описывались рукописи, представляющие собой образцы продукции определенных мастерских письма. Путем изучения палеографии рукописей, некоторых особенностей «организации» книги, а также с помощью сопоставления данных помет писцов и владельцев, древних каталогов и более поздних инвентарей больших и малых библиотек и коллекций был открыт скрипторий, которому обязана своей жизнью группа «философских» рукописей, сделаны первые шаги в исследовании студийского книгописания и кодексов Арефы Кесарийского, создана основа для систематического изучения отдельных мастерских Константинополя и многочисленных скрипториев Южной Италии, начаты разыскания по выявлению продукции поздневизантийских — центральных и периферийных — очагов производства книги[3]. Однако, лишь в работе Иригуэна исследование византийских скрипториев было определено как одна из важнейших задач греческой кодикологии, разрешение которой требует не случайных наблюдений, а *систематического* обследования материала. Полагая, что при изучении книгописных центров анализ письма рукописей дает менее объективные результаты, чем комплексный анализ кодикологических данных, автор формулирует программу последовательного и самого детального описания внешних особенностей рукописной книги, сопровождая теоретическую часть своей статьи рядом примеров — блестяще выполненных исследований группы рукописей императорского скриптория времени Константина Багрянородного, «скриптория» константинопольского писца Ефрема, некоторых книгописных мастерских Афона конца X — начала XI в.

Кодикологический аспект изучения рукописей для выявления и характеристики продукции византийских скрипториев составил содержание выдающихся по своему значению работ Ж. Леруа[4]. Основывая свои выводы на непосредственном анализе огромного материала — около двух с половиной тысяч пергаменных рукописей IX—XII вв. хранилищ Италии, Франции, Греции, Леруа досконально разработал два вопроса «организации» греческой рукописной книги — о системах

[2] *Script* 12 (1958) Nr. 2, 208—227; 13 (1959) Nr. 2, 177—209, pl. 17—20.

[3] Библиографию см.: J. Irigoin, 1) *Script* 12 (1958) 208—209; 2) Les Manuscrits Grecs 1931—1960. Lustrum 1963, 58—72.

[4] J. Leroy, 1) Les Types de Réglure des Manuscrits Grecs. Paris 1976; 2) Quelques systèmes de réglure des manuscrits grecs. Studia codicologica. Berlin 1977, 291—312; 3) La description codicologique des manuscrits grecs de parchemin, in: La paléographie grecque et byzantine. Paris 1977, 27—44.

и типах разлиновки пергаменных листов в пределах тетради, сделав ряд ценнейших наблюдений относительно техники изготовления рукописей в различных областях и центрах греческого книгописания. Труды Леруа являются теми «инструментами» кодикологии, с помощью которых уже началось успешное исследование греческих скрипториев Южной Италии[5], Константинополя[6] и Афона[7]; в последующем изучении византийских мастерских этим справочникам принадлежит, несомненно, основная роль при анализе материальной стороны книгописного дела.

Кодикологические наблюдения получают все большее распространение не только при исследовании пергаменных рукописей[8], но и книг, написанных на бумаге[9]. Однако преобладающим методом изучения византийских скрипториев IX—XV вв. остается «традиционный» метод палеографического анализа, почерковых сопоставлений и аналогий, подкрепляемых данными всестороннего анализа книг. Именно прежде всего на этом пути достигнуты определенные результаты в исследовании студийских рукописей IX—X вв.[10], скриптория патриарха Фотия[11], книгописания по заказу Арефы Кесарийского[12], скриптория монаха Ефрема[13], таких столичных очагов рукописного дела, как монастыри Иоанна Продрома Петра[14] и τῶν Ὁδηγῶν[15], филологических центров Константинополя и Фессалоники XII, XIII—XIV и XV столетий[16], периферийных мастерских Южной Италии[17], Кипра[18], Крита[19] и др.

Разработкой вопроса о скрипториях в последние годы все активнее занимаются историки византийского искусства. Не перечисляя здесь многочисленных работ, в которых содержится интересующий нас материал, укажем лишь на две новейшие монографии: в одной из них выявлен самый крупный из известных сейчас византийских очагов книгописания (его деятельность относится ко второй половине XII — началу XIII в.)[20], в другой исследуется ведущий столичный скрипторий конца XIII в., давший жизнь группе роскошных кодексов, которые принадлежали Феодоре Раулене и ее окружению[21].

---

[5] См.: P. CANART et J. LEROY, Les manuscrits en style de Reggio. Étude paléographique et codicologique, in: La paléographie grecque et byzantine. Paris 1977, 241—261; J. LEROY, Les manuscrits grecs d'Italie. — Codicologica 2. Leiden 1978, 52—71.

[6] См., например, многочисленные наблюдения Леруа о скрипториях Студийского монастыря, группы «философских» рукописей, кодексах Арефы, мастерской монаха Ефрема, содержащиеся в его указанных работах; см. также: J. LEROY, Les manuscrits grecs en minuscule des IXe et Xe siècles de la Marcienne. *JÖB* 27 (1978) 25—48.

[7] См. например: J. LEROY. Les manuscrits grecs en minuscule, 37, n. 34 (рукописи Феофана Ивира).

[8] См. например: J. IRIGOIN, 1) L'Aristote de Vienne. *JÖBG* 6 (1957) 5—10; 2) Les conditions matérielles de la production du livre à Byzance de 1071 à 1261. XVe Congr. int. ét. byz. Rapports et co-Rapports II, 3. Athènes 1976; 3) Les manuscrits d'historiens grecs et byzantins à 32 lignes. Studia codicologica. Berlin 1977, 237—245; P. CANART, Le livre grec en Italie méridionale sous les règnes Normand et Souabe: aspects matériels et sociaux. *Scrittura e civiltà* 2 (1978) 103—162.

[9] См., например: J. IRIGOIN, Les premiers manuscrits grecs écrits sur papier et le problème du bombycin. — *Script* 4 (1950) 194—202; P. CANART, op. cit.

[10—12] Подробно см. далее. О почерках византийских книгописных центров IX—X вв. см.: E. FOLLIERI, La minuscola libraria dei secoli IX e X. in: La paléographie grecque et byzantine. Paris 1977, 139—165.

[13] См.: L. PERRIA, Un nuovo codice di Efrem: l'Urb. gr. 130. *RSBN*, n. s. 14—16 (XXIV—XXVI) (1977—1979) 33—114 (с исчерпывающей библиографией); см. также: B. L. FONKIČ, Notes paléographiques sur les manuscrits grecs des bibliothèques italiennes. *Θησαυρίσματα* 16 (1979) 158.

[14] Ε. Δ. ΚΑΚΟΥΛΙΔΗ, Ἡ βιβλιοθήκη τῆς μονῆς Προδρόμου-Πέτρας στήν Κωνσταντινούπολη. *Ἑλληνικά* 21 (1968) 3—39.

[15] L. POLITIS, Eine Schreiberschule im Kloster τῶν Ὁδηγῶν. *BZ* 51 (1958) 17—36, 261—287.

[16] См.: N. G. WILSON, Three Byzantine Scribes. III. The Autographs of Eustathius. *GRBS* 14 (1973) 226—228; A. TURYN, 1) Codices graeci Vaticani saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi. In Civitate Vaticana 1964; 2) Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy, Vol. I—II. Urbana—Chicago—London 1972; 3) Demetrius Triclinius and the Planudean Anthology. *ΕΕΒΣ ΛΘ'—Μ'* (1973) 403—450; B. L. FONKIČ, op. cit., 161—163; H. HUNGER, 1) Johannes Chortasmenos (ca. 1370 — ca. 1436/37). Wien 1969; 2) Die sogenannte Fettaugen-Mode in griechischen Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts. — *Byz. Forschungen* 4 (1972) 105—113; D. HARLFINGER, 1) Specimina griechischer Kopisten der Renaissance, I: Griechen des 15. Jahrhunderts. Berlin 1974; 2) Zu griechischen Kopisten und Schriftstilen des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Paléographie grecque et byzantine. Paris 1977, 327—362; E. MIONI, Bessarione scriba e alcuni suoi collaboratori. — Miscellanea Marciana di Studi Bessarionei. Padova 1976, 263—318.

[17] См.: R. DEVREESSE, Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale (histoire, classement, paléographie). Città del Vaticano 1955; P. CANART, 1) Le problème du style d'écriture dit „en as de pique" dans les manuscrits italo-grecs. Atti del 4° Congresso Storico Calabrese. Napoli 1969, 53—69; 2) Le livre grec en Italie méridionale sous les règnes Normand et Souabe; P. CANART et J. LEROY, op. cit.; A. JACOB, Les écritures de Terre d'Otrante, in: Paléographie grecque et byzantine. Paris 1977, 269—281; N. G. WILSON, The Madrid Scylitzes. *Scrittura e civiltà* 2 (1978) 209—219.

[18] P. CANART. Un style d'écriture livresque dans les manuscrits chypriotes du XIVe siècle: la chypriote „bouclée", in: Paléographie grecque et byzantine. Paris 1977, 303—321.

[19] См., например, работы, указанные в обзоре: J. IRIGOIN, Les Manuscrits Grecs 1931—1960, 62, 70—71.

[20] Подробно см. далее, прим. 52.

[21] Подробно см. далее, прим. 53.

В появившихся к настоящему времени работах, так или иначе относящихся к нашей теме[22], помимо методов кодикологии и палеографии в изучении материала, обсуждаются возможности текстологии для проверки наблюдений кодикологов и почерковедов[23], ставятся такие серьезные вопросы, как наличие в мастерских школ письма[24] и иллюминации рукописей[25], содержание копируемых сочинений и состав рукописей определенного центра[26], связь скриптория и библиотеки[27], пути и темпы распространения продукции скриптория[28].

Как видим, развитие кодикологии привело к существенному сдвигу и в изучении греческих очагов книгописания. Вместе с тем, нельзя не отдать себе отчета в том, что здесь пока еще сделаны лишь первые шаги. Мы и по сей день не располагаем полноценными исследованиями даже самых важных и давно известных в науке скрипториев, каковыми являются, например, мастерская Студийского монастыря[29], скрипторий группы «философских» рукописей, «частный скрипторий» Арефы. Кодикологические особенности, письмо многих, даже самых выдающихся памятников греческого книгописания, находящихся в поле зрения филологов многие десятилетия, до сих пор не стали объектом специальных работ. Неверные датировки и идентификации нередко препятствуют включению рукописи в определенный круг, а разбросанность греческих рукописей, отрыв многих, особенно древних, рукописей от места их появления на свет, охват существующими альбомами, как правило, лишь незначительного количества манускриптов, имеющих дату написания, и отсутствие систематических публикаций образцов письма рукописей недатированных служат серьезным препятствием при исследовании книгописных центров.

[22] В докладе мы ограничиваемся указанием лишь основных исследований, не ставя перед собой задачу приведения исчерпывающей библиографии изучаемого нами вопроса.

[23] Больше всех эту проблему исследует Ж. Иригуэн; см.: J. IRIGOIN, 1) Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IXe siècle). *Cahiers de Civilisation Médiévale Xe—XIIe siècles* 5 (1962) 287—302; 2) L'Italie méridionale et la tradition des textes antiques. *JÖB* 18 (1969) 37—55; 3) Centres de copie et bibliothèques. Byzantine Books and Bookmen. Washington 1975, 17—27; 4) Les manuscrits d'historiens grecs et byzantins à 32 lignes.

[24] См., например, указанную в прим. 14 статью E. KAKULIDE.

[25] См., например, указанную в прим. 53 монографию Х. Бухталя—Х. Белтинга.

[26] См.: J. LEROY, Un témoin ancien des Petites Catéchèses de Theodore Studite. *Script* 15 (1961) 44—47; см. также выше, прим. 14.

[27—28] J. IRIGOIN, Centres de copie et bibliothèques; KAKULIDE, op. cit.

[29] Работы Элеопулоса (см. ниже, прим. 33) и Салуччи (прим. 33) вовсе не заполняют эту лакуну.

Какими же мы представляем себе перспективы изучения данной проблемы? Думаем, что наряду с совершенствованием методики кодикологического анализа рукописных книг, продолжающимся использованием фактов текстологии и истории искусства для раскрытия судьбы рукописей, особое значение должно приобрести *палеографическое* исследование материала.

В отличие от Ж. Иригуэна, мы не считаем, что при решении вопроса о книгописных мастерских кодикологические данные, отражающие технику изготовления книги, являются более объективными, чем данные почерковедческого анализа. Бесспорно, элементы «археологии книги» могут отражать и нередко отражают приемы «организации» рукописи, характерные для определенного скриптория и отличающие его в этом плане от иных мастерских письма. Однако, как показывает практика, и эти чисто технические приемы создания книги не являются неизменными, строго обязательными для всех писцов в рамках одного центра : они могут изменяться в зависимости от самых разнообразных условий (содержание и назначение книги, воля мэтра, опыт и вкус писца и многое другое), учесть которые удается далеко не всегда[30]. Опыт исследования скрипториев, более или менее объективно отраженный в приведенной в докладе библиографии, свидетельствует о ведущей роли палеографического анализа в деле собирания, группировки материала по книгописным центрам.

Последние десятилетия привели к важным результатам не только в области кодикологии. Пожалуй, еще более впечатляющи успехи чисто палеографического исследования греческих рукописей — достаточно перечислить альбомы К. и С. Лейк, А. Турина, Э. Фольери, Н. Вилсона, А. Коминиса, М. Виттека, Д. Харлфингера, Э. Миони—М. Форментин, назвать работы Г. Кавалло, Е. Э. Гранстрем, Э. Фольери, Ж. Иригуэна, А. Диллера, Х. Хунгера, Н. Вилсона, Л. Политиса, П. Канара, Д. Харлфингера, О. Крестена и др.[31]. Палеографическому исследованию подверглись самые разные стили письма, практически все периоды византийского книгописания. И не только *книгописания*: начата интенсивная разработка палеографии византийского документального материала, сформулирована и уже проверяется на практике исключительно плодотворная идея о необходимости сопоставительного изучения по-

[30] К осторожности в анализе кодикологических данных призывает и Леруа; см.: J. LEROY, Les manuscrits grecs en minuscule, 27.

[31] См. библиографию в кн.: Griechische Kodikologie und Textüberlieferung, hrsg. von D. HARLFINGER, Darmstadt 1980, 661—662, 665—667.

черков писцов греческих книг и документов[32]. Основной результат всей этой работы, помимо более уверенного, обоснованного датирования рукописей по письму, — осознание факта индивидуальности почерков на протяжении всей истории существования греческой рукописной книги и сложившееся убеждение в возможности и необходимости почерковых идентификаций, во всяком случае, для минускульного периода византийского письма.

Палеографический анализ позволяет сейчас достаточно быстро и надежно объединять рукописи в группы, а последующее изучение таких групп с точки зрения кодикологии, особенностей иллюминации, истории текста сочинений, представленных собранными воедино списками, дает возможность всесторонне обосновать палеографический отбор.

Палеографический анализ на уровне идентификации почерков позволяет не только открывать целые очаги книгописания, но и определять наличие или отсутствие в мастерской школы письма, выявлять «руку мэтра», руководителя скриптория, вдохновителя работы по копированию, а нередко и изучению и комментированию памятников античной и византийской литературы.

Почерковедческое изучение рукописей является ведущим не только в исследовании тех скрипториев, которые занимались лишь копированием текстов и не заботились об украшении своей продукции, оформлении рукописей с помощью орнаментации и миниатюр: палеографический анализ в состоянии значительно обогатить наблюдения искусствоведов, расширить группу объединяемых ими рукописей за счет книг, не имеющих иллюминации, а потому и не могущих привлечь к себе внимание историков искусства.

Итак, по нашему мнению, ближайшие перспективы изучения вопроса о византийских скрипториях в значительной степени зависят от результатов палеографического исследования греческих рукописей.

Во второй части работы мы делаем попытку представить некоторые результаты изучения и наметить пути дальнейшего исследования трех древнейших книгописных мастерских Константинополя — скриптория Студийского монастыря, связываемого с именем патриарха Фотия, скриптория «философских» рукописей и «частного скриптория» Арефы Кесарийского, а также показать возможности палеографическо-

[32] См. статьи в сборнике, La Paléographie grecque et byzantine. Paris 1977 (J. Bompaire, 417—422; E. Vranoussi, 435—457; J. Lefort, 461—472); Б. Л. Фонкич, О сопоставительном изучении почерков писцов греческих рукописных книг и документов. *BB* 39 (1978) 110—113.

го анализа на примере изучаемых историками византийского искусства рукописей Чикаго-Карахиссарской группы и мастерской Феодоры Раулены. Однако, рамки доклада не позволяют представить в полном объеме весь собранный и систематизированный нами материал. Предполагая опубликовать работу в развернутом виде позже, мы ограничиваемся здесь приведением лишь следующих данных: перечня известных в настоящее время студийских рукописей (в хронологическом порядке принятых или предлагаемых в новейших исследованиях датировок) со сведениями о системах и типах разлиновок большинства кодексов IX—X вв.; итогов изучения группы «философских» рукописей; списка рукописей, вышедших из «скриптория» Арефы Кесарийского, и манускриптов, относившихся некоторыми специалистами к библиотеке Арефы, но по итогам палеографического и кодикологического исследования выведенных из состава его книжного собрания (аргументация в докладе опускается); некоторых сделанных на основе палеографического анализа дополнений к перечням рукописей Чикаго-Карахиссарской группы и «скриптория» Феодоры Раулены.

I. Студийский скрипторий[33]

1. Paris. gr. 437. Дионисий Ареопагит. Унциал. Около 827 г.
2. Vat. gr. 2625. «Малый катихизис» Феодора Студита. Унциал. Около 830 г.
3. Paris. Coisl. 20, лл. 1—2 об. Sacra Parallela Иоанна Дамаскина. Унциал. Время написания рукописи, по-видимому, совпадает с датировкой Vat. gr. 2625.
4. ГПБ греч. 219. «Порфирьевское Четвероевангелие». 835 г. Писец — Николай Исповедник.
5. Paris. Coisl. 269. Письма Феодора Студита. Середина IX в. Два писца: I (монах Афанасий = ГИМ № 117) — лл. 1—96 об., 286 об.—457 об.; II (по мнению Г. Ф. Церетели—Б. М. Мелиоранского, Николай Исповедник) — лл. 97—286.
6. Ottob. gr. 86. «Катихизис» Кирилла Иерусалимского. Первая половина IX в. Два писца: I — лл. 1—209; II — лл. 209 об. — 232 об.

[33] О рукописях Студийского монастыря см., прежде всего, следующие работы (там же — полная библиография): J. Leroy, Un témoin ancien des Petites Catéchèses de Theodore Studite; C. Giannelli, Un nuovo codice di provenienza studita (Vat. gr. 2564). Scripta minora di Ciro Giannelli. Roma 1963, 225—238; N. Ξ. Ελεοπογλος, Ἡ βιβλιοθήκη καὶ τὸ βιβλιογραφικὸν ἐργαστήριον τῆς μονῆς τῶν Στουδίου. Ἀθῆναι 1967; P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin. Paris 1971, 109—128; B. Salucci, La scuola calligrafica del monastero bizantino di Studios. Messina—Firenze 1973; B. L. Fonkič, op. cit., 153—157.

7. ГИМ № 117. «Аскетикон» Василия Великого. 880 г. Писец — монах Афанасий.

8. Glasgow, Univ. Hunter. Mus. V. 3.5. Гомилии Василия Великого. 899 г.

9. Vat. gr. 2079. Гомилии Иоанна Златоуста и др. IX в.

10. Patm. 742. Новый Завет. IX в.

11. Paris. gr. 494. Василий Великий, толкования на книгу пророка Исайи. IX в.

12. ГИМ № 93. Послания апостолов с толкованиями. IX в., последняя треть. Два писца: I — лл. 1—89 об.; II — лл. 90—288 об.

13. Vat. gr. 1660. Минологий (апрель). 916 г. Писцы: I (монах Иоанн) — лл. 1—24 об., 28—161 об., 162 об.—314 об., 323—408; II (первая половина X в.) — лл. 315—322 об.; III (первая половина X в.) — л. 162; IV (XI в.) — лл. 25—27 об.

14. Paris. gr. 724. Гомилии Иоанна Златоуста. 974 г. Писец — монах Стефан.

15. Иерусалим, Βιβλιοθήκη Ἁγίου Τάφου 13. Сборник сочинений Григория Богослова. Начало X в.

16. Vat. gr. 1669. Минологий (ноябрь). Начало X в.

17. Vat. gr. 1667. Минологий (июнь). Первая половина X в.

18. Vat. gr. 2564. Четвероевангелие. Середина X в. Писец — монах Сергий.

19. Paris. gr. 1431. Евсевий Памфил, «Церковная история». Середина X в. Писец — монах Сергий.

20. Vat. gr. 1671. Минологий (август). X в. Три писца: I— лл. 1—143; II (диакон Дорофей) — лл. 143—393; III — лл. 394—406.

21. Vat. gr. 415. Гомилии Василия Великого. X в.

22. Sinait. 319 + ГПБ греч. 327. Дионисий Ареопагит. 1048 г. Писец — диакон Христофор.

23. Kosinitza 27. «Малый катихизис» Феодора Студита. 1075 г. Писец — монах Герман.

24. Londin. Add. 19352. Псалтирь. 1066 г. Писец и иллюминатор — протопресвитер Феодор.

25. Paris. gr. 74. Четвероевангелие. XI в.

26. Barb. gr. 372. Псалтирь. XI в.

27. Pierpont Morgan 639. Лекционарий. XI в.

28. БАН, РАИК № 1. Литургический свиток. XI в.

29. Константинополь, Μετόχιον Παναγίου Τάφου, № 455. Гомилии Макария Хумна. Начало XV в.

[30. Vat. gr. 831. Акты IV Вселенского собора. 1446 г.]

Из списка книг, являющихся продукцией скриптория Студийского монастыря, выведены по разным соображениям «Лествица» Иоанна Синаита 899 г. (ГИМ № 184), «Хлудовская псалтирь» IX в. (ГИМ, Хлуд. 129 д) и Ватиканский список сочинений Григория Богослова X в. (Vat. gr. 1675).

шифр рукописи	система разлиновки (по Леруа)	тип разлиновки (по Леруа)
ГПБ греч. 219	3	1) D-P2-W 11 B1a (без вертикали на поле); 2) W 02A1 (с вертикалью на поле; 3) идентичен предыдущему, но с двумя горизонталями для текста в середине страницы
Paris. Coisl. 269	11	W 01A1 (с двойной горизонталью на верхнем поле)
Ottob. gr. 86	3, 11	V 00A1
ГИМ № 117	11	W 01A1
Vat. gr. 2079	11	D-P2-W 11 B1a
Patm. 742	3, 11	?
ГИМ № 93	вариант системы 9; 10, 9, 6, 5; 8, 5, два варианта системы 12	C 22 C2a; V 20C2 (с двойной горизонталью на верхнем поле, доведенной до края листа)
Vat. gr. 1660	1; 6 (лл. 315—322 об.)	O 0C1; C 02C1a (без доведения горизонталей на верхнем поле до внутреннего края листа)
Vat. gr. 1669	рукопись не имеет разлиновки (!)	
Vat. gr. 1667	1	O 1C1a (без доведения большинства горизонталей до внутреннего края листа)
Vat. gr. 1671	1, 5, 7, 9	2 0C1 (без доведения многих горизонталей до внутреннего края листа); лл. 121, 123—3 0A1q с тройной вертикалью слева
Vat. gr. 415	9	D 22D2a

II. Группа «философских» рукописей (ок. 850—880 гг.)

Начало собиранию «философских» рукописей IX в. в единую группу было положено палеографическими исследованиями второй половины прошлого столетия. Важнейшей среди этих работ является статья Т. Аллена[34]. Основываясь на наблюдениях своих предшественников и добавив к ним собственные идентификации, автор убедительно показал, что перед нами — вышедшая из одной книгописной мастерской группа из девяти кодексов, которые объединяются друг с другом как по палеографическим и кодикологическим характеристикам, так в значительной мере — и по содержанию:

1. Paris. gr. 1807 (Платон),
2. Paris. gr. 1962 (сочинения Максима Тирского),
3. Palat. gr. 398 (сборник сочинений по географии, мифологии, эпистолографии и др.),
4. Marc. gr. 196 (толкования Олимпиодора на сочинения Платона),
5. Marc. gr. 226 (толкования Симплиция на «Физику» Аристотеля),
6. Marc. gr. 246 (толкования Дамаския на «Парменида» Платона),
7. Marc. gr. 258 (сочинения Александра Афродисийского),
8. Laur. 80.9 и 9. Vat. gr. 2197 (толкования Прокла на «Государство» Платона).

Аллен считал, что эти рукописи вышли из-под пера пяти писцов-профессионалов: I — Paris. gr. 1807 и 1962, Palat. gr. 398, Marc. gr. 246; II — Laur. 80.9 и Vat. gr. 2197; III — Marc. gr. 196; IV — Marc. gr. 226; V — Marc. gr. 258, причем писцом Paris. gr. 1807 писаны также маргинальные схолии в Marc. gr. 196 и 226. Все 9 кодексов были написаны в одном месте и в одно время, а именно — в конце IX в.

Следующий этап в изучении этой группы рукописей связан с работами А. Диллера[35] и Ж. Иригуэна[36].

Исследуя рукописную традицию малых греческих географов и схолии к Страбону, Диллер не только расширил перечень Аллена (добавив Paris. Suppl. gr. 921, Marc. gr. 236[37] и присоединив к этой

[34] T. W. Allen, Palaeographica III. A group of ninth-century greek manuscripts. — *Journal of Philology* 21 (1893) 47—54.

[35] A. Diller, 1) The Tradition of Minor Greek Geographers. Lancaster 1952, 3—10; 2) The Scholia on Strabo. *Traditio* 10 (1954) 29—50.

[36] J. Irigoin, 1) L'Aristote de Vienne, 5—10; 2) Pour une étude des centres de copie byzantins. — *Script* 12 (1958) 216; 3) Survie et renouveau de la littérature antique, 287—302.

[37] Аллен (op. cit., p. 48, n. 1) считал, что этот манускрипт не входит в группу «философских» рукописей.

группе также архетип схолий к Страбону — Σ, особенности которого отразились в древнейшем дошедшем до нас списке Страбона — кодексе А), но и отнес по палеографическим соображениям время создания всей коллекции к третьей четверти IX в., связав, с помощью аргументов текстологического и историко-культурного характера, ее возникновение с именем патриарха Фотия[38].

Наблюдения Диллера нашли поддержку в работах Иригуэна, исследовавшего группу «философских» рукописей на фоне возрождения интереса к античной литературе в Византии во второй половине IX — начале X в.[39], а также подтвердившего путем кодикологического анализа принадлежность к указанной коллекции рукописи Marc. gr. 236[40]. Исключительно важной с точки зрения определения круга авторов, чьи сочинения изучались, комментировались и переписывались в скриптории, которому обязаны своей жизнью «философские» рукописи, явилась статья Иригуэна о Венском списке Аристотеля (Vind. Phil. gr. 100); некоторые маргинальные схолии, а также различного рода знаки писаны в этом кодексе писцом, несомненно принадлежащим к кругу писцов «философских» рукописей. Это обстоятельство, а также палеографические данные позволили Иригуэну датировать рукопись серединой IX в. и связать ее судьбу в ближайшие за временем ее создания десятилетия с указанной группой[41].

После работ Диллера и Иригуэна перечень Аллена пополнился тремя сохранившимися и одним гипотетически присоединяемым к коллекции «философских» рукописей манускриптом:

10. Paris. Suppl. gr. 921 (толкования Прокла на «Тимея» Платона),
11. Marc. gr. 236 (сочинение Филопона «Contra Proclum de aeternitate mundi»),
12. Vind. Phil. gr. 100 (сочинения по физике Аристотеля, «Метафизика» Феофраста, «Метафизика» Аристотеля),
13. Σ (протограф кодекса А Страбона).

Наконец, исследования последних лет привели как к расширению этой группы рукописей, так и к уточнению кодикологической и палеографической характеристики отдельных манускриптов. Ж. Леруа обнаружил теснейшую связь с коллекцией «философских» рукописей обеих частей Vat. gr. 2249, содержащего сочинения Дионисия Ареопагита и Феодорита Киррского: рукопись включается в группу и по данным

[38] A. Diller, The Scholia on Strabo, 31—34, 43—50.

[39] J. Irigoin, Survie et renouveau de la littérature antique, 299—300.

[40] J. Irigoin, Pour une étude des centres de copie byzantins. *Script* 12 (1958) 216—218.

[41] *JÖBG* 6 (1957) 5—10.

почерков обоих писцов, и по всем основным кодикологическим признакам[42]. Э. Фольери, хотя и с оговорками, но, по существу, отождествила I писца Vat. gr. 2249 с писцом знаменитого списка сочинений Птолемея Vat. gr. 1594[43]. При этом необходимо отметить, что на исключительное сходство унциальных частей Парижского Платона и Ватиканского Птолемея обращал внимание и Диллер, хотя минускул Ватиканской рукописи представлялся ему несколько более поздним в сравнении с минускулом Paris. gr. 1809[44].

Серьезный вклад в палеографическое изучение манускриптов, принадлежащих к группе «философских» рукописей и хранящихся в Марчианской библиотеке, сделан Э. Миони и М. Форментин: в их альбоме опубликованы образцы почерков и описание кодексов Marc. gr. 196, 226, 236, 246, 258[45]. Этот альбом (несмотря на ряд ошибок кодикологического описания и несовершенную технику воспроизведения рукописей[46]) значительно дополняет и объединяет существующий в литературе и разбросанный по многочисленным изданиям материал, иллюстрирующий почерки «философских» рукописей.

Итак, в настоящее время можно указать 14 (включая и Венского Аристотеля, если иметь в виду его маргиналии и интерлинеарные схолии) сохранившихся и один гипотетически присоединяемый к группе «философских» рукописей манускриптов. На основе данных, содержащихся в специальных работах, а также нашего знакомства с теми из этих рукописей, которые хранятся в итальянских библиотеках, мы попытаемся сгруппировать характеризующие продукцию «фотиевского» скриптория кодикологические приметы, а также приведем некоторые результаты почерковедческого анализа этих книг.

Прежде всего необходимо отметить, что текст всех рукописей исследуемой группы переписан на пергамене высокого качества, тонком, хорошо обработанном. Выделить здесь можно, с одной стороны, рукопись Vat. gr. 1594, материал для письма которой отличает своей прекрасной выделкой эту книгу от других родственных ей кодексов, а с другой — Vat. gr. 2197 и Laur. 80.9, пергамен которых — более толстый, плотный в сравнении с пергаменом, например, рукописей Марчианы. Важным моментом для характеристики книгописной мастерской, из которой вышли «философские» рукописи, является отсутствие экономии столь дорогого писчего материала, каким в IX—XI вв. был пергамен: в Marc. gr. 246 оставлены без текста половина страницы на л. 210, а также полностью лл. 210 об. — 215 об. Приводимые далее в таблице некоторые кодикологические данные для девяти рукописей итальянских хранилищ с достаточной выразительностью определяют принципы «организации» книги, существовавшие в «фотиевском» скриптории.

[42] См.: J. Leroy, 1) La description codicologique, 36, n. 57; 2) Les manuscrits grecs en minuscule, 44—45; ср. E. Follieri, La minuscola libraria dei secoli IX e X, 145, tav. 6b.

[43] E. Follieri, ibid., 145—146, tav. 6c.

[44] A. Diller, The Scholia on Strabo, 32, n. 15.

[45] E. Mioni, M. Formentin, I codici greci in minuscola dei sec. IX e X della Biblioteca Nazionale Marciana. Padova 1975, 28—30, 33, tav. III—VI, XI.

[46] См. работу М. Леруа, указанную в прим. 6.

Помимо приведенных сведений, можно также отметить место принадлежащих самому писцу или «редактору» (как в Marc. gr. 196 и 226; см. ниже) сигнатур: в тех случаях, когда они не обрезаны позднейшими переплетчиками, номера тетрадей всегда находятся в верхнем правом углу первого листа кватерниона. Кроме того, обращает на себя внимание такой прием оформления листа книги, как составление для маргиналий, надписаний и других «неосновных» частей текста чернил более темных (Marc. gr. 196) или более светлых (Vat. gr. 2249) по сравнению с чернилами, которыми написан основной текст кодекса.

Что касается почерков «философских» рукописей, то здесь, объединяя наблюдения, уже существующие в специальной литературе, а также результаты непосредственного анализа письма манускриптов итальянских библиотек и изучения опубликованных фотографий, можно сделать следующие (в части, касающейся II писца, — предварительные) выводы.

I писец: Paris. gr. 1807 + Paris. gr. 1962 + Palat. gr. 398 + Marc. gr. 246[47] + Vat. gr. 2197 и Laur. 80.9[48] + маргиналии и нумерация тетрадей в Marc. gr. 196 + надписание на л. 1 и некоторые маргинальные схолии и пометки в Marc. gr. 226[49].

[47] Тождество почерков Paris. gr. 1807, Palat. gr. 398 и Marc. gr. 246 впервые было установлено Шарлем Гро; см.: Ch.-E. Ruelle, Notice du codex Marcianus 246 contenant le traité du philosophe Damascius sur les Premiers principes. Mélanges Graux. Paris 1884, 547. Paris. gr. 1962 присоединен к этой группе Алленом; см.: T. W. Allen, op. cit., 52.

[48] Заключение о том, что Vat. gr. 2197 и Laur. 80.9 писаны одной рукой и представляют собой части одной книги, принадлежит Питра; см.: J.-B. Pitra, Analecta sacra et classica. Parisiis 1888, XV сл. Приняв этот вывод, Аллен (op. cit., 52) выделил две указанные рукописи в особую группу, не считая возможным по палеографическим соображениям отождествить их писца с писцом Paris. gr. 1807. Нам представляется, однако, что именно на основании анализа почерка (кодикологические данные полностью поддерживают палеографические наблюдения) Vat. gr. 2197 и Laur. 80.9 должны быть отнесены к книгам, вышедшим из-под пера I писца «фотиевского скриптория».

[49] Наблюдение о почерке маргинальных схолий в Marc. gr. 196 и 226 было сделано Алленом (op. cit., 53).

	Marc. gr. 196	Marc. gr. 226	Marc. gr. 236	Marc. gr. 246	Vat. gr. 2197	Laur. 80.9	Marc. gr. 258	Vat. gr. 2249 A	Vat. gr. 2249 B	Vat. gr. 1594
Размер рукописи	273 X 188	268 X 188	253 X 170	266 X 184	270/3 X 183/6	268 X 176	186 X 135	191 X 125/41		311 X 200
Число строк на странице	33	33	33	33	33	33	28	28		38
Площадь текста	201 × 124	193 × 108	184 × 115	202 × 108	200 × 108/9	208 × 105	139 × 82	140 × 78	140 × 87	195/203 × 120/22
Система разлиновки	1	5	1	1	1	1	1	1		1
Тип разлиновки	33A1d	33C1d	C02C1a	33A1d	33A1d	33A1d	33A1d	33A1d		K 33A2
Соотношение строк текста и линии разлиновки	на линии, под линией, пронизаны ею	на линии	на линии	под линией	под линией	под линией	= Marc. gr. 196	= Marc. gr. 196		на линии, пронизаны ею

II писец: Vat. gr. 1594 + Vat. gr. 2249 + Marc. gr. 258[50].
III писец: Marc. gr. 196.
IV писец: Marc. gr. 226.
V писец: Marc. gr. 236.

Письмо рукописей «философской» коллекции оказало, по-видимому, значительное влияние на письмо книг других столичных скрипториев конца IX — начала X в. Об этом свидетельствуют, например, особенности почерков писцов студийской рукописи ГИМ № 93; укажем еще такие бесспорно константинопольские кодексы, как ГИМ № 100 (рукопись писана по заказу «царского остиария Евфимия»), ГИМ № 118, рукопись № 573 монастыря Преображения в Метеорах, в письме которых в той или иной степени прослеживается влияние графики рукописей «фотиевского» скриптория.

III. Еще раз о «скриптории» Арефы Кесарийского

Самой «активной» и лучше всего изученной частью библиотеки Арефы (около 860— после 932 г.) являются сохранившиеся до настоящего времени рукописи, либо изготовленные по его заказу и при его непосредственном участии, либо, как можно думать, приобретенные им у писцов-профессионалов. Это — 8 кодексов (10 единиц хранения), 5 из которых содержат бесценные для греческой кодикологии сведения о времени их создания, писцах, заказчике, стоимости работы переписчика и писчего материала[51]: 1. Bodl. D'Orville 301 (Эвклид, 888 г.), 2. Bodl. Clark. 39 (Платон, 895 г.), 3. Vat. Urb. gr. 35 (Аристотель, до 902/3 г.), 4. Paris. gr. 2951 + Laur. 60.3 (Элий Аристид, ок. 906/7 г. или ок. 917 г. или между 918—927 гг.), 5. Paris. gr. 451 (Сборник сочинений апологетов, 913/14 г.), 6. Harleianus 5694 (Лукиан, по-видимому, 913/14 г.), 7.

[50] Эти три рукописи объединяются нами в одну группу не без сомнений. Хотя и палеографически и кодикологически (с известной оговоркой для Vat. gr. 1594) они очень близки друг к другу, полной уверенности в тождестве почерков у нас все же нет, и причиной здесь является как разница материальных условий работы (перо, качество пергамена, формат; см. Vat. gr. 1594, с одной стороны, и Vat. gr. 2249 и Marc. gr. 258 — с другой), так и сравнительная ограниченность находящихся в нашем распоряжении иллюстративных данных. О близости почерков двух Ватиканских рукописей см.: E. FOLLIERI, La minuscola libraria dei secoli IX e X, 145—146, tav. 6b, c.

[51] О библиотеке Арефы см., прежде всего, следующие работы: E. MAASS, Observationes Palaeographicae. Mélanges Graux. Paris 1884, 749—766; Σ. B. ΚΟΥΓΕΑΣ, Ὁ Καισαρείας Ἀρέθας καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ. Ἐν Ἀθήναις 1913, 97—138; E. ZARDINI, Sulla biblioteca dell'arcivescovo Areta di Cesarea (IX—X secolo). Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses, München 1958. München 1960, 671—678; P. LEMERLE, op. cit., 205—241; E. FOLLIERI, Un codice di Areta troppo a buon mercato: il Vat. Urb. gr. 35. — *Archeologia classica* 25/26 (1973—1974), 1975, 262—279.

ГИМ № 231 + Dresd. DA 12 (Сборник догматических сочинений, 932 г.), 8. Vallicell. 79 (F 10) (Номоканон в 14 титулов, после 902/3 г.).

Помимо этих рукописей, принадлежность которых Арефе не вызывает сомнений, существует ряд манускриптов, причислявшихся некоторыми исследователями по тем или иным соображениям к его собранию: а) Marc. gr. 447 (Афиней, кодекс А), б) Vat. gr. 1 (Платон, кодекс О), в) Marc. gr. 454 (Гомер, кодекс А), г) Laur. 70.3 (Геродот, кодекс А).

Кодикологический и палеографический анализ рукописей, бесспорно принадлежавших Арефе Кесарийскому и, в подавляющей своей части, вышедших из его «скриптория», и четырех кодексов а-г позволяет сделать следующие выводы.

1. Рукописи, создававшиеся по заказу Арефы, переписаны всегда *одним* писцом. Исходя из этого наблюдения, можно предполагать, что Marc. gr. 447 и Laur. 70.3, текст которых копировался несколькими книгописцами, не были переписаны для Арефы. Не случайно то обстоятельство, что ни в Марчианском списке Афинея, ни в Лаврентианской рукописи Геродота нет ни специально предусмотренной для маргиналий Арефы разлиновки полей книги, ни каких-либо следов его работы над текстом.

2. Кодикологические и палеографические особенности Vat. gr. 1 вызывают сомнение в принадлежности списка О Платона Арефе.

3. Кодекс А «Илиады» создан, по-видимому, спустя значительное время после Арефы.

IV. Чикаго-Карахиссарская группа рукописей. Два замечания[52]

1. Все выявленные усилиями историков искусства рукописи, принадлежащие к указанной группе, представляют собой иллюминованные кодексы, нередко — с большим числом миниатюр. По содержанию они преимущественно являются списками Нового Завета, Евангелий, Псалтири. Палеографический анализ позволяет существенно расширить эту группу за счет включения в нее рукописей, которые, с одной стороны, не имеют не только миниатюр, но нередко и какой-либо иллюминации, а с другой — заключают в себе тексты, «нетипичные» для книг Чикаго-Карахиссарского комплекса. Укажем, например, такие рукописи, как ГИМ № 222 — сборник, основу которого составляют Пандекты Антиоха; ГИМ № 320 — канонический сборник; ГИМ № 502

[52] О Чикаго-Карахиссарской группе рукописей подробно см. (там же — изчерпывающая библиография): A. W. CARR, 1) The Rockefeller MsCormick New Testament: Studies toward the reattribution of Chicago, University Library, ms. 965. Diss. The University of Michigan 1973; 2) A Group of Provincial Manuscripts from the Twelfth Century (машинописный экземпляр статьи, подготовленной для публикации в *DOP*).

— Moralia Плутарха; ГПБ греч. 204 — Четвероевангелие; Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique 11375 — Четвероевангелие; Vind. Theol. gr. 33 — Минея служебная (март-август). Не может быть никаких сомнений в том, что в самое ближайшее время этот перечень удастся значительно увеличить.

2. Среди почти 100 рукописей изучаемой группы лишь одна — Barb. gr. 449 — имеет запись писца с указанием времени написания книги (1153 г.). В этой ситуации особое значение приобретают более поздние записи, которые могли бы уточнить датировку кодексов всей группы. Важнейшая запись такого рода находится на л. 230 об. рукописи ГБЛ, ф. 304, III, № 28: ἐκοιμήθη (стерты почти две строки) διὰ τοῦ θείου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθεὶς Ἰωαννίκιος μηνὶ ἀπριλλίῳ ιη΄ ἰνδικτιῶνος ια΄ ἔτει ,ςψις΄, ὥρα τῆς νυκτὸς ὡσεὶ ἕκτη ἡμέρας ἐπιφωσκούσης ἕκτης καὶ μακαρίσαι τοῦτον κύριος ὁ θεός.

Поскольку рукопись ГБЛ по всем своим данным — и с точки зрения палеографическо-кодикологической, и с точки зрения художественного оформления — является типичным представителем Чикаго-Карахиссарского круга манускриптов, приведенная запись дает terminus ante quem (1208 г.) при датировании всех рукописей группы, время создания которых, таким образом, должно относиться (как это справедливо и делается в последние годы) ко второй половине XII — началу XIII в.

V. «Скрипторий» Феодоры Раулены и архаизирующие почерки второй половины XIII — первой половины XIV в. Несколько дополнений[53].

Как и в случае с рукописями Чикаго-Карахиссарской группы, не приходится также сомневаться в возможности — путем палеографического обследования манускриптов — значительного расширения уже выявленного в литературе круга книг того константинопольского скриптория, писцами которого на рубеже XIII—XIV вв. был изготовлен ряд великолепных кодексов для Феодоры Раулены и ее окружения.

[53] О рукописях «скриптория» Феодоры Раулены и архаизирующих почерках XIII—XIV вв. см.: H. HUNGER, Archaisierende Minuskel und Gebrauchsschrift zur Blütezeit der Fettaugenmode. Der Schreiber des Cod. Vindob. Theol. gr. 303, in: La paléographie grecque et byzantine. Paris 1977, 283—290; L. POLITIS, Quelques centres de copie monastiques du XIVe siècle, in: La paléographie grecque et byzantine, Paris 1977, 291—295; H. BUCHTHAL and H. BELTING, Patronage in Thirteenth-Century Constantinople. An Atelier of Late Byzantine Book Illumination and Calligraphy. Washington 1978; G. PRATO, Scritture librarie arcaizzanti della prima età dei Paleologi e loro modelli. *Scrittura e civiltà* 3 (1979) 151—193; H. HUNGER, O. KRESTEN, Archaisierende Minuskel und Hodegonstil im 14. Jahrhundert. Der Schreiber Theoktistos und die κράλαινα τῶν Τριβαλῶν. *JÖB* 29 (1980), 187–236, Taf. 1—18.

Уже теперь можно указать, например, принадлежавшее В. П. Орлову-Давыдову Евангелие-апракос (ГИМ, Муз. 3647) с заставками и многочисленными красочными инициалами, Евангелие-апракос ГИМ № 12, Четвероевангелие из собрания А. С. Норова (ГБЛ, ф. 201 № 19), фрагмент Евангелия из собрания П. И. Севастьянова (ГБЛ, ф. 270 Ia, № 74), сборник сочинений Василия Великого (ГИМ № 131), служебные минеи ГИМ № 282, 285, 287—290, 295, 297, 298 или исследованные в последнее время Х. Хунгером и О. Крестеном служебные минеи Австрийской Национальной библиотеки Theol. gr. 132, Hist. gr. 66 и Theol. gr. 138.

SUZY DUFRENNE / PARIS

PROBLÈMES DES ATELIERS DE MINIATURISTES BYZANTINS

La recherche d'ateliers de miniaturistes byzantins est à l'ordre du jour: plusieurs thèses, le plus souvent encore non publiées, ont été consacrées à des tentatives de reconstitution de tel ou tel centre supposé de production d'illustration manuscrite[1]; un livre fondamental est paru en 1978, serrant de près la notion même d'atelier, à propos d'un groupe de manuscrits d'époque Paléologue[2]. Pourtant cette recherche centrée sur les ateliers de miniaturistes byzantins ne fait guère que commencer et il est symptomatique qu'aucune place ne lui ait été accordée au Colloque tenu à Dumbarton Oaks, en 1971, sur le thème des «Byzantine Books and Bookmen»[3] et que, de façon plus générale d'ailleurs, dans les conclusions du Colloque tenu à Paris, en 1974, J. Irigoin ait regretté une lacune évidente, celle de l'absence de tout rapport sur la décoration des manuscrits[4]. En fait, dans le bilan si remarquable des tâches à accomplir dans le domaine des manuscrits illustrés, K. Weitzmann distingue, après l'approche des catalogues et celle des cycles illustrés, une troisième approche, celle de l'investigation des manuscrits selon leur scriptorium d'origine: une telle étude, engagée dans l'Allemagne du début du siècle pour le Moyen âge occidental, a été en effet bien négligée pour le domaine byzantin[5].

Certes, depuis quelque cinquante ans, l'existence d'ateliers de miniaturistes à Byzance a été çà et là affirmée. Les travaux consacrés aux livres

[1] En dehors des thèses que j'ai pu analyser (voir ci-dessous nn. 26—27 et 29), j'ai eu connaissance, grâce à l'amabilité du Professeur H. Buchthal, de deux autres thèses anglo-saxonnes que je n'ai malheureusement pas eu l'occasion de lire, ce que je regrette: celle de R. Nelson, sur l'Evangile n° 3 du Patriarcat d'Istanbul, et celle de J. Lowdon, sur l'Octateuque de Vatopédi et ses rapports avec les autres octateuques.

[2] H. Buchthal et H. Belting, Patronage in Thirteenth Century Constantinople. An Atelier of Late Byzantine Book Illumination and Calligraphy. Washington 1978.

[3] Dans l'ouvrage qui présente l'essentiel de ce Colloque, Byzantine Books and Bookmen, Washington 1975, l'histoire de l'art a été abordée par K. Weitzmann sous l'angle de l'illustration cyclique des textes littéraires dans le monde byzantin, pp. 69—109.

[4] La paléographie grecque et byzantine. Paris 1977, 564.

[5] K. Weitzmann, W. C. Loerke, E. Kitzinger, H. Buchthal, The Place of Book Illumination in Byzantine Art. Princeton 1975, 11—12.

illustrés byzantins, naturellement basés sur une évolution chronologique, définie par les données historiques, iconographiques et stylistiques[6], ont aussi tenté de dégager des groupes régionaux, arrière-fonds éventuels de définition d'ateliers. Cette démarche, sensible dans l'étude toujours unique de K. Weitzmann sur les miniatures byzantines des 9e et 10e siècles, est maintenant jugée par l'auteur lui-même comme une tentative prématurée[7]: depuis 1935, il a en effet renoncé très souvent à telle ou telle hypothèse régionale au bénéfice de la capitale[8] ou il a fait glisser telle œuvre d'une région à une autre[9]; parfois aussi il a négligé le regroupement organique de quelques manuscrits dont on a récemment démontré l'unité de structure et d'édition[10]. Néanmoins, et la démarche se distingue nettement des classements par origine géographique, il a été bien souvent le premier à démontrer les parentés entre certains manuscrits, parentés confirmées par les études postérieures et suggérant une main unique ou un «atelier»

[6] Les données historiques sont avant tout basées sur les volumes de K. et S. Lake, Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200. Boston 1934—39. Des analyses importantes ont été consacrées à l'iconographie manuscrite: voir tout spécialement les diverses études de S. Der Nersessian (on consultera notamment celles qui ont été reprises dans «Etudes byzantines et arméniennes», Louvain 1973, passim et son ouvrage consacré à «L'illustration des Psautiers grecs du Moyen âge», II, Londres, Add. 19352, Paris 1970), de A. Grabar (on consultera spécialement les articles reproduits dans «L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen âge», Paris 1968, passim, et l'ouvrage consacré à un domaine non strictement byzantin, Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne — IXe—XIe siècles —, Paris 1972) et enfin de K. Weitzmann (on consultera sa bibliographie publiée dans «Studies In Classical And Byzantine Manuscript Illumination», Chicago et Londres 1971, 335—339 que l'on complètera notamment par l'important ouvrage, The Miniatures of the Sacra Parallela. Parisinus Graecus 923, Princeton 1979). En ce qui concerne les études basées sur une chronologie essentiellement stylistique, on distinguera l'importance attribuée aux ornements dans K. Weitzmann, Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. Berlin 1935, et la place prédominante attribuée au style des figures par V. Lazarev, Storia della pittura bizantina. Turin 1967.

[7] Weitzmann, op. cit. (n. 5), 11—12.

[8] Voir par exemple la Bible de la Reine Christine (Vat. Reg. gr. 1) qu'il retire à la Bithynie pour la situer dans la Capitale, ou le Rouleau de Josué (Vat. Palat. gr. 431) qu'il accepte maintenant de mettre en relation avec un «atelier» impérial: comparer Weitzmann, Buchmalerei, op. cit. (n. 6), 40—42 et 44—46, et Weitzmann, Studies, op. cit. (n. 6), 49 et 205.

[9] Voir en particulier les hypothèses de localisation des Sacra Parallela de Paris (gr. 923), en Italie d'abord: Weitzmann, Buchmalerei, op. cit. (n. 6), 80—81, puis Palestine: Sacra Parallela, op. cit. (n. 6), 20—23.

[10] Voir les trois manuscrits de Copenhague (Bibl. Roy., GKS. 6), de Florence (Bibl. Laur., Plut. V. 9) et de Turin (Bibl. Nat., B. I. 2) dans Weitzmann, Buchmalerei, op. cit. (n. 6), 26—27, dont on a récemment démontré l'unité d'édition: H. Belting et G. Cavallo, Die Bibel des Niketas. Ein Werk der höfischen Buchkunst in Byzanz und sein antikes Vorbild. Wiesbaden 1979.

d'origine[11]; mais ceci sans s'attarder à la notion des éventuels ateliers de miniaturistes. Souvent d'ailleurs K. Weitzmann a souligné la complexité des rapports entre les artistes d'un «atelier», le style de cet «atelier» et le rôle des modèles utilisés[12]. C'est aussi, comme en passant, que V. Lazarev, dans son panorama historique de la peinture byzantine, où les vieilles distinctions régionales se muent souvent en soi-disant oppositions d'art de classe, nomme certains groupes de manuscrits pouvant témoigner du rattachement à un même «atelier», ici un «atelier» italo-grec, là un «atelier» impérial, là encore un «atelier» simplement dit atelier métropolitain[13]. Parfois les analyses stylistiques sont si profondes et si nuancées que V. Lazarev est arrivé à rapprocher certains manuscrits dont les travaux ultérieurs ont démontré l'unité de conception[14]. Il faut noter pourtant que la notion d'édition en plusieurs volumes, telle celle de la Bible de Nikétas, se distingue de celle d'atelier[15]. Quoi qu'il en soit la façon de présenter les ateliers comme une évidence pour certains groupes de manuscrits reste bien vague. Elle se retrouve néanmoins dans des publications aussi diverses et éloignées dans le temps que les études de G. Millet[16] et les catalogues de G. Vikan[17] ou de A. Marava-Chatzinikolaou et C. Toufexi-Paschou[18].

[11] Weitzmann, Buchmalerei, op. cit. (n. 6), 5—6, 24—25 (où est discutée l'hypothèse d'un même atelier qui évolue dans le temps, ou celle de deux ateliers en relation), 27—28, etc.... A bien d'autres reprises K. Weitzmann a évoqué des parentés de manuscrits pouvant révéler l'existence d'un atelier: voir notamment, Studies, op. cit. (n. 6), 272—273.

[12] Voir notamment ses analyses autour de la notion de «répliques» et de «mains»: Weitzmann, Studies, op. cit. (n. 6), 322—324.

[13] Sur ces notions globales de V. Lazarev, op. cit. (n. 6), passim, et le compte rendu de H. Belting, paru dans *Zeitschr. f. Kunstgesch.* 34 (1971) 330—336. En dehors de ces conceptions générales, V. Lazarev a bien souvent dégagé l'existence d'«ateliers»: 69 (à propos du monde italo-grec du VIIe s.), 141 (à propos d'un atelier de cour sous Basile II), 188—189 [à propos des Ménologes de Vienne (hist. gr. 6) et de Paris (gr. 580)]; 191 [à propos du Ménologe de Londres (Add. 11.870) et du Grégoire de Naziance de Paris (gr. 533)], 192—193 (à partir du Vat. Urb. gr. 2); etc....

[14] Lazarev, op. cit. (n. 6), 141.

[15] Les éditions de séries de Ménologes, sont en dehors de la Bible de Niketas, des exemples de telles séries que l'on a commencé à étudier, voir à ce sujet: N. Patterson Ševčenko, An Eleventh Century Illustrated Edition of the Metaphrastian Menologium. *East European Quarterly* 13 (1979) 423—430.

[16] G. Millet, Recherches sur l'iconographie de l'Evangile aux XIVe, XVe et XVIe siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos. Paris 1916 (réimp. anastatique 1960), 207, où il évoque un même artiste ou une même «école» pour l'Urb. gr. 2 et le Kokkinobaphos du Vatican.

[17] G. Vikan, Illuminated Greek Manuscripts from American Collections. Princeton 1973, où seuls quelques auteurs de notice emploient la notion d'atelier (ex. 31, 135, 140, ...), alors que les autres se limitent prudemment à mentionner des groupes de manuscrits apparentés.

Quelques indications plus précises sont depuis longtemps avancées pour un lot de manuscrits supposés originaires du monastère de St. Jean de Stoudios. Si les paléographes ont défini un certain nombre de traits spécifiques des manuscrits de ce scriptorium[19], nul n'a tenté encore, me semble-t-il, une étude systématique des ornements des manuscrits sûrement attribués à ce monastère[20]. Les remarques stylistiques et même techniques (emploi de lignes d'or pour tracer le drapé), généralisées, en partant du Psautier de Londres qui est, lui, confectionné au monastère de St. Jean de Stoudios, sont fragiles, comme l'a bien démontré S. Der Nersessian[21], car elles s'appliquent de façon générale à de nombreux manuscrits contemporains. Quant aux indices iconographiques que j'ai naguère rassemblés (pour deux manuscrits et un rouleau liturgique)[22], ils exigeraient une confrontation de leurs données avec les caractères paléographiques et codicologiques des manuscrits originaires de ce scriptorium et ultérieurement si possible avec les types d'ornements de ces manuscrits: c'est là une tâche que j'aimerais envisager un jour en collaboration avec un spécialiste des manuscrits.

Plusieurs études ont été également consacrées à un lot de manuscrits du XIIe siècle, indiscutablement apparentés, qui comprend notamment les deux manuscrits des Homélies de Jacques de Kokkinobaphos, le Nouveau Testament conservé à Oxford (le codex dit Ebnerianus) et plusieurs évangiles dont un assez bien daté des années 20 du XIIe siècle, le Vat. Urb. gr. 2[23]. La thèse la plus ancienne, restée inédite, partait du cod.

[18] A. MARAVA-CHATZINICOLAOU et C. TOUFEXI-PASCHOU, Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece, vol. I: Manuscripts of the New Testament Texts 10th—12th Century. Athènes 1978, ne distinguent pas la notion de scriptorium, centre de copie du texte, de celle d'atelier de peinture: voir 94, 208, . . .

[19] La présentation récente la plus nuancée et la plus documentée que posent l'origine, le développement, les caractères du scriptorium stoudite me semble être celle de P. LEMERLE, Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle. Paris 1971, 121—128, qui souligne d'ailleurs (n. 72) l'absence de bonne monographie de ce scriptorium.

[20] On s'en rend aisément compte en consultant l'étude sans prétention d'originalité de N. ELEOPOULOS, Ἡ βιβλιοθήκη καὶ τὸ βιβλιογραφικὸν ἐργαστήριον τῆς μονῆς τῶν Στουδίου. Athènes 1967.

[21] S. DER NERSESSIAN, Psautiers, op. cit. (n. 6), 15, qui par ailleurs a donné les arguments textuels qui permettent d'attribuer au scriptorium de Saint-Jean-Stoudios, l'écriture et l'enluminure du Psautier de Londres (Br. Lib., Add. 19.352), 12.

[22] S. DUFRENNE, Deux chefs-d'œuvre de la miniature du XIe siècle. *Cahiers arch.* 17 (1967) 177—191.

[23] En dehors des 2 volumes d'homélies de Jacques de Kokkinobaphos (Paris B. N. gr. 1208 et Vat. gr. 1162), il s'agit de 2 manuscrits du Nouv. Test. (Los Angeles, Collection Oscar Meyer auquel il faut joindre la feuille détachée d'Athènes, Collection Canellopoulos et

Ebnerianus, mais faussait toute tentative chronologique en renversant à tort la datation des deux Kokkinobaphos et en privilégiant comme premier créé le manuscrit parisien[24]. Le problème a été repris, avec une minutie exemplaire d'analyses iconographiques et stylistiques, dans la thèse, elle aussi malheureusement inédite, d'I. Hutter[25]. La notion d'atelier est là encore utilisée comme une évidence qui ne nécessite pas de véritable démonstration, et toute l'argumentation repose sur un classement à prétention chronologique d'autant plus délicat qu'un seul manuscrit sur plus de 10 est daté; çà et là néanmoins surgissent des doutes quand il s'agit de décider de ce qui, dans une œuvre de qualité moyenne, provient d'une évolution chronologique allant vers un déclin des qualités de «l'atelier», ou bien d'une confection moins soignée, pour un usage quelconque, confiée à un peintre assez médiocre, ou bien encore d'une fabrication en série, sans grand souci de l'effort créateur: la possibilité d'une diversité de qualité d'œuvres éventuellement contemporaines, à l'intérieur d'un ensemble homogène (sur le plan iconographique et stylistique), localisées hypothétiquement dans un même atelier, est donc implicitement reconnue. Une troisième thèse, négligeant ou ignorant les deux précédentes, est consacrée au même groupe de manuscrits[26]. J. Anderson, son auteur, reprend, sans s'y référer et en s'appuyant sur des arguments très faibles la datation erronnée

par ailleurs le ms. d'Oxford, Bodl. Lib., Auct. T. inf. 1.10, dit Ebnerianus), de 8 volumes de l'Evangile (Athos, Lavra, A 44 et Pantéléimon 25; Londres, Br. Lib., Burney 19; Oxford, Christ Church College, Wake 32; Paris, B. N., gr. 71 et gr. 75; Patmos, St. Jean le Théologien, 274; Vatican, Urb. gr. 2). Le seul manuscrit de ce groupe à peu près fermement daté est celui de Patmos, grâce aux portraits des co-empereurs Jean (1113—1143) et Alexis (1122—1142).

[24] C. MEREDITH, The Illustration of Codex Ebnerianus and its Relatives, thèse manuscrite de l'Université de Londres 1964: cf. l'allusion dans C. MEREDITH, The Illustration of Codex Ebnerianus. A Study in Liturgical Illustration of the Comnenian Period. *Journ. Warburg Courtauld Inst.* 29 (1966) 419—424.

[25] I. HUTTER, Die Homilien des Mönches Jakobos und ihre Illustrationen. Vat. gr. 1162 — Par. gr. 1208, thèse manuscrite de l'Université de Vienne 1970: voir en particulier les pp. 491—535.

[26] J. C. ANDERSON, An Examination of two Twelfth-Century Centers of Byzantine Manuscript Production, thèse manuscrite, présentée à l'Université de Princeton 1975.

Le renversement de la datation traditionnelle des deux Kokkinobaphos ne peut être soutenu si l'on examine soigneusement leurs illustrations: le manuscrit de Paris est une copie maladroite, ce qu'attestent non seulement la supériorité stylistique du manuscrit du Vatican, les lacunes du manuscrit parisien, mais surtout ses nombreuses incertitudes: voir parmi de multiples autres exemples les ff. de Paris, 11^v^ (cf. Vat. 8^v^), où le chancel n'est plus compris, où la perspective du synthronon est devenue incertaine; 14^v^ (cf. Vat. 11^v^), où de misérables herbes remplacent les fleurettes bien dessinées; 21^v^ (cf. Vat. 16^v^), où la coiffe de la suivante d'Anne disparaît; 29^v^ (cf. Vat. 22^v^), où le lit, les couvertures, le socle sont devenus sommaires ou illogiques . . . Parfois, comme au fol. 47 (cf. Vat. 33) la subtilité de la

des deux Kokkinobaphos avancée par C. Meredith, et il se donne comme tâche l'étude irréalisable d'une évolution chronologique serrée des 14 manuscrits, ici nommés par l'emploi (généralisé dans quelques-uns des manuscrits seulement) de lettrines à motifs animaliers. La notion d'atelier n'y est même pas discutée, tant elle semble aller de soi; par ailleurs les conclusions paléographiques semblent faibles aux yeux des spécialistes[27]. Une observation minutieuse des signatures des cahiers du codex Ebnerianus que j'ai pu appréhender grâce à l'obligeance de la slavisante qu'est le Professeur Anne Pennington, permet de rectifier au sujet d'un des manuscrits-clefs de ce groupe l'affirmation d'I. Hutter[28] que ces signatures étaient en écriture slave: elles sont en géorgien. Certes on connait d'autres exemples de ce type de signatures dans les manuscrits byzantins. Mais, quand on voudra tenter de définir le scriptorium d'origine de ce groupe de manuscrits, il faudra en tenir compte, en songeant au milieu gréco-géorgien de la capitale.

C'est un tout autre apport que fournit la thèse, elle aussi encore inédite, d'A. Weyl Carr[29] dont les conclusions sont comme amplifiées par leurs convergences avec des travaux entrepris par un spécialiste de la paléographie et de la codicologie[30]. Partant d'une nouvelle étude du Nouveau Testament Rockefeller McCormick, conservé à Chicago, et des

composition n'est plus comprise et la belle composition où la tentation d'Eve occupe le centre se transforme en une composition en bandes narratives.

Quelques remarques sur l'influence de ce groupe dans R. NELSON, The Later Impact of a Group of the Twelfth-Century Manuscripts, dans *3rd Annual Byzantine Studies Conference. Abstracts of Papers*. Washington 1977, 60—61.

[27] Un examen rapide par le Professeur J. Irigoin des écritures des manuscrits de Paris analysés par J. C. Anderson aboutit à une proposition de classement chronologique bien différent de celui de la thèse: si les 4 manuscrits ont bien un type d'écriture du XII[e] siècle, le gr. 71 a l'écriture du XII[e] siècle la plus vivante; le gr. 75 a une écriture du XII[e] siècle déjà durcie, plus stéréotypée qui pourrait être plus tardive: le gr. 1208 a une écriture qui semble tardive et qui pourrait être postérieure au XII[e] siècle: le gr. 3039, qui est un manuscrit de luxe par son format et la grandeur de ses lettres, a des chances de dater du XIII—XIV[e] siècle: voir en effet à ce sujet le phénomène de rénovation tardive des écritures du XII[e] siècle dans G. PRATO, Scritture librarie arcaizzanti della prima età dei Paleologi e loro modelli. *Scrittura e civiltà* 3 (1979) 151—193.

[28] I. HUTTER, Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften, I. Oxford, Bodleian Library, I. Stutgart 1977, 59.

[29] A. Weyl CARR, The Rockefeller McCormick New Testament: Studies toward the Reattribution of Chicago, University, Ms. 965, Thèse soutenu à l'Université de Chicago en 1973.

[30] Je remercie vivement le Père P. CANART, qui a bien voulu me faire lire son article à paraître prochainement, Les écritures livresques chypriotes et palestino-chypriotes du milieu du XI[e] siècle au milieu du XIII[e], où il manifeste son accord avec les propositions de A. Weyl Carr.

manuscrits apparentés (maintenant au nombre d'au moins 65)[31] elle rejette et la localisation d'origine de l'ainsi-dite «école de Nicée» et une datation tardive, postérieure à 1261. Elle propose une fourchette chronologique entre 1185 et 1213 et une provenance chypriote ou palestinienne pour cet ensemble. Elle rejette également la notion «d'école» jadis appliquée à ce groupe de manuscrits, soulignant l'existence de trois courants stylistiques et de plusieurs sous-groupes. Cette diversité implique «a variety of different workshop traditions» et suggère une étape artistique du monde byzantin, titrée «style décoratif»[32]. Consciente de l'apport fondamental des analyses d'H. Belting et d'H. Buchthal, depuis lors publiées dans leur ouvrage de 1978[33], elle souligne la difficulté de cerner la notion d'atelier, de fixer des critères adéquats pour saisir les contacts artistiques divers à l'intérieur de manuscrits issus d'un même scriptorium; elle multiplie donc les enquêtes codicologiques, ornementales, iconographiques, stylistiques pour tenter de définir (dans le groupe plus large, antérieurement évoqué) les liens qui unissent les 22 manuscrits directement associés au Nouveau Testament Rockefeller McCormick: en fait elle conclut à des rapprochements d'ordre stylistique pour certains de ces manuscrits paléographiquement hétérogènes, alors que des liens codicologiques unissent ceux d'une seconde catégorie, définie par la paléographie. Elle en arrive donc à montrer combien est ambigüe la notion même d'atelier autour de cette famille de manuscrits: le ou les ateliers producteur(s) manque(nt) d'homogénéité: à l'intérieur d'un même centre des maîtres divers pouvaient utiliser des modèles bien différents et travailler librement dans les domaines de l'iconographie et du style[34]. On voit combien ce travail nuance la notion d'atelier et pose les bases des enquêtes à ouvrir dans toutes les familles auxquelles on a jusqu'ici trop rapidement appliqué la notion d'atelier.

C'est pour la première fois qu'une synthèse, sous certains rapports assez proche de celle d'A. Weyl Carr, a été publiée grâce à H. Belting et à H. Buchthal, qui ont proposé une étude critique de la notion même d'atelier autour d'un groupe de 15 manuscrits d'époque Paléologue, tous nettement apparentés sur le plan artistique[35]. Un seul de ces manuscrits est daté (de 1285), alors qu'un second contient, dans l'ornement des tables des canons, un monogramme d'une princesse Paléologue[36]. Les analyses mettent en jeu

[31] A. Weyl CARR, op. cit. (n. 29), 22—35, et spécialement 43, n. 23.

[32] A. Weyl CARR, op. cit., 38.

[33] A. Weyl CARR, op. cit., 67 et 90—91, nn. 8—9. Cf. ici supra n. 2.

[34] A. Weyl CARR, op. cit., 67—79.

[35] BUCHTHAL-BELTING, op. cit. (n. 2), 1—7, 105—121.

[36] BUCHTHAL-BELTING, op. cit., 6—7.

la paléographie et la codicologie, les études ornementales et le style des figures. Elles permettent de dégager le rôle des modèles d'âge macédonien, connus ou disparus, retravaillés dans l'esprit du XIVe siècle[37]. Les rapprochements et les différences permettent de dégager les œuvres de série, dépendant d'un modèle contemporain perdu, et les œuvres de luxe[38]. A deux exceptions près, ce groupe de manuscrits fut l'œuvre d'un scriptorium unique, responsable de la copie des textes et du tracé des ornements, non sans variation des canons paléographiques[39]. Les peintres des figures, collaborant pour un temps limité (sans antécédants, ni suites connus), travaillaient pour une clientèle aristocratique, mais acceptaient aussi de peindre des œuvres plus courantes, copiées dans le même scriptorium; mais ils acceptaient aussi de peindre des manuscrits provenant d'autres scriptoria[40]. Certains d'entre eux étaient d'abord peintres d'icônes, et telle de leur peinture manuscrite peut refléter le même modèle que certaines de leurs icônes[41]. Ils peignaient sur des folios ou des bifolios isolés et pouvaient d'ailleurs ignorer les manuscrits que leurs œuvres illustreraient[42]. Ainsi sont définies une collaboration de plusieurs artistes et une collaboration d'artistes et de scriptoria, sans que l'on ait à envisager l'existence d'un atelier. H. Belting et H. Buchthal ont souligné l'isolement à Byzance du phénomène qu'ils ont ici analysé; mais les nuances de leur conclusion et la méthode de leurs analyses s'imposeront pour des recherches non pas semblables, mais tout de même avoisinantes, dans le domaine de ce qu'on avait jusqu'alors trop hâtivement désigné comme des ateliers de miniaturistes byzantins.

Dans cette recherche de l'existence éventuelle d'ateliers de miniaturistes à Byzance, mon désir initial était de collaborer, pour la préparation de ce rapport, avec un codicologue-paléographe; j'ai dû y renoncer. Mais j'ai tenté de tourner l'obstacle en partant de groupes de manuscrits bien définis par les données de la codicologie et de la paléographie. Je me suis limitée en fait à deux groupes de manuscrits: le premier groupe appartient à un scriptorium précis, celui d'Ephrem[43], l'autre groupe, moins nettement

[37] Buchthal-Belting, op. cit., 9—34.
[38] Buchthal-Belting, op. cit., 35—55.
[39] Buchthal-Belting, op. cit., 75—90.
[40] Buchthal-Belting, op. cit., 91—94.
[41] Buchthal-Belting, op. cit., 66—68.
[42] Buchthal-Belting, op. cit., 3, 91—94.
[43] Sur ce scriptorium, voir essentiellement J. Irigoin, Pour une étude des centres de copies byzantins. *Script* 13 (1959) 181—195. Quelques compléments bibliographiques et un manuscrit nouveau du copiste Ephrem dans l'article de B. L. Fonkič, Notes paléographiques sur les manuscrits grecs des bibliothèques italiennes. *Θησαυρίσματα* 16 (1979) 158 et pls. Δ',E' (le ms. de Venise, Marc. IV, 1 [coll. 542]). Un nouveau manuscrit du même scribe est

localisé, comprend un lot de manuscrits écrits dans un temps assez court, dans une écriture bien définie, la minuscule bouletée[44]. Il s'agit dans les deux cas de manuscrits du Xe siècle ou du début du XIe siècle. J'ai tenté d'étudier avec le maximum de soins les manuscrits de ces deux groupes, répartis dans les bibliothèques de Londres, d'Oxford, de Paris, du Vatican et de Venise[45]. J'espère, dans les mois qui viennent continuer mon enquête, notamment à Athènes, Patmos et Vienne. Je bénéficiais par ailleurs pour ces manuscrits de haute époque de l'incomparable avantage de l'étude de K. Weitzmann[46]; pourtant certains manuscrits étudiés étaient restés en dehors de cette synthèse[47]. J'ai amorcé parallèlement la recherche d'éventuelles analogies, spécialement dans le domaine des ornements, hors des deux groupes définis: cette recherche reste encore trop fragmentaire et sera poursuivie ultérieurement.

En dépit des lacunes inhérentes à l'état des travaux antérieurs, à la rareté et à la qualité insuffisante des catalogues et des publications de

étudié par L. Perria, Un nuovo codice di Efrem: l'Urb. gr. 130. *RSBN*, N. S. 14—16 (24—26) (1977—1979) 33—114.

[44] J. Irigoin, Une écriture du Xe siècle: la minuscule bouletée, dans «La paléographie grecque et byzantine», op. cit., (n. 4), 191—195.

[45] Qu'il me soit permis de remercier Messieurs et Mesdames les conservateurs de ces bibliothèques où j'ai toujours trouvé une aide très bienveillante et d'excellentes conditions de travail.

[46] Manuscrits d'Ephrem présentés par K. Weitzmann, Buchmalerei, op. cit. (n. 6): *Athènes*, Bibl. Nat., 56; *Florence*, Laur., Plut. IV, 30; *Vatican*, gr. 364; Pius II, gr. 50; Urbin. gr. 20.

Manuscrits écrits en minuscules bouletées présentés par K. Weitzmann, op. cit.: *Athènes*, B. N. 210; *Florence*, Laur., Plut. VIII, 27; *Londres*, Brit. Lib., Add. 11.300; Add. 22.732; *New York*, Morgan Lib., M 652; *Oxford*, Bodl. Lib., Canon. gr. 110; *Paris*, B. N., Coislin 20, gr. 70, gr. 139, gr. 654; *Patmos* 29, 40; *Vatican*, Chigi R VIII 54; Ottob. gr. 4; Reg. gr. 29; *Venise*, Marc. app. gr. I, 18; *Vienne*, B. N., Theol. gr. 30.

[47] Manuscrits d'Ephrem, susceptibles de présenter quelques ornements, non cités par K. Weitzmann, Buchmalerei: *Athènes*, B. N., 204; *Athos*, Lavra, B 64; Vatopédi 949; *Florence*, Laur., Plut. V. 13; Plut. LVII. 51; *Londres*, Br. Lib., Add. 36.636; *Milan*, Ambr. D 50 sup.; *Moscou*, Mus. Hist. gr. 125; *Munich*, B. de l'Etat bav., gr. 120; gr. 394; *Oxford*, Bodl. Barocc. 196; *Paris*, B. N. gr. 146; gr. 629; gr. 1419; gr. 1429; gr. 1455; gr. 2442; suppl. gr. 1157; *Vatican*, gr. 124; gr. 126; gr. 141; gr. 248; gr. 373; gr. 1164; gr. 1422; gr. 1615; Barb. gr. 276; Reg. gr. 30; *Venise*, Marc. gr. 201 (coll. 780); gr. 53 (coll. 454); gr. 434.

Manuscrits écrits en minuscules bouletées non cités par K. Weitzmann, op. cit.: *Athènes*, B. N., 2641; *Baltimore*, Walt. A. Gal. 524; *Gênes*, Bibl. Franzon., Miss. Urb. 17; *Jérusalem*, Ste. Croix, 55; *Madrid*, B. N. 4595; 4596; *Oxford*, Bodl. Lib., Auct. E. 2.12; Christ Church Coll. Lib. gr. 27; Corpus Chr. Coll. gr. 26; *Paris*, B. N. gr. 237; gr. 492; gr. 676; gr. 724; *Sinaï* gr. 283; gr. 417; *Vatican*, Arch. S. Pietro B 58; Arch. S. Pietro B 59; Urb. gr. 15; *Venise*, Marc. app. gr. II, 179 (coll. 1052); gr. 55 (coll. 455); gr. 569 (coll. 332); *Vienne*, B. N., Theol. gr. 5.

manuscrits illustrés[48], j'ai pu dégager quelques faits intéressants. Un fait général d'abord, trop négligé pour ces manuscrits de haute époque: à une ou deux exceptions près[49] (et qu'il faudrait encore réexaminer plus longuement que je n'ai parfois pu le faire), la remarque d'H. Belting et d'H. Buchthal, pour les manuscrits de basse époque, est également valable pour ceux de haute époque: les images en pleine page y sont normalement exécutées sur des folios ou sur des bifolios isolés de la suite normale des cahiers[50]. Le fait ne me semble plus toujours aussi net (et j'aimerais y revenir) aux XIe et XIIe siècles, mais pour le Xe siècle il rend aléatoire toute notion précise d'atelier en ce qui concerne les miniatures figuratives en pleine page. Certes on ne saurait en déduire que ces feuillets isolés aient été obligatoirement peints hors du scriptorium ou hors d'un éventuel atelier. Mais hormis les cas exceptionnels où ces feuillets portent traces des mêmes réglures que l'ensemble du manuscrit, ou que la page à miniature fait partie d'un même folio ou d'un même bifolio écrit ou orné comme le reste du manuscrit[51], rien ne permet d'affirmer un lien entre le lieu de leur exécution et le scriptorium où fut copié le manuscrit; certes on peut imaginer un travail du peintre dans le scriptorium lui-même parallèlement

[48] Pour une telle étude le travail sur catalogue est insuffisant, soit parce que l'étude codicologique est absente des catalogues (ex. le tout récent catalogue d'Athènes, op. cit. [n. 18]), soit parce que les photographies en couleur sont insuffisantes (I. HUTTER, op. cit. [n. 28]).

[49] Alors que tous les portraits des prophètes sont peints sur des folios isolés, dans le ms. de la Vaticane, Chigi. R. VIII. 54, je n'ai pas réussi à vérifier s'il en était bien de même pour le portrait de Michée (f. 41).

[50] Dans les manuscrits des deux groupes que j'ai pu examiner, les images en pleine page sont toutes peintes sur des folios isolés: Paris, gr. 139 et Coislin 20 (portraits ajoutés à une date postérieure, comme l'avait déjà noté K. WEITZMANN, Buchmalerei, 11, n. 64); Oxford, Canon. gr. 110; Vat., Chigi. R. VIII. 54 et gr. 364; sur le Par. gr. 70, où les déplacement tardifs ont troublé l'ordre initial des cahiers (portraits de Matt. précédant les kephalaia de Matt. et les tables des canons; lettre d'Eusèbe aux ff. 188—189, etc ...), on peut se rendre compte que le jeu des folios dont témoignent les débuts de Jean (le portrait sur le verso, 307^{v}, d'un bifolio, ff. 306—307, dont les ff. 306^{r-v} et 307^{r} restent blancs) reflète la mise en page initiale des autres évangiles, mais les folios restés blancs ont été utilisés ultérieurement. J'ai demandé au Dr Vittoria Kepetzis, mon ancienne étudiante, de vérifier pour moi la suite des cahiers de l'Ath. 256: là encore les portraits des évangélistes sont peints sur feuillets isolés. Quant aux autres manuscrits de l'époque que j'ai eu l'occasion d'étudier récemment, ils présentent tous le même système: les pleines pages figuratives sont peintes sur des feuillets isolés: voir Paris, Coislin 195; Oxford, Auct. E. 5.11; Vat. gr. 755; Reg. gr. 1. Je rejoins donc les observations faites dans la Bible de Nikétas où les miniatures correspondent à des folios ou à des bifolios isolés du reste des cahiers: BELTING—CAVALLO, op. cit. (n. 10), 10, 15—16.

[51] C'est le cas pour certaines pages de la Bible de Nikétas: BELTING—CAVALLO, op. cit., 15 et 33.

au travail des copistes; mais il se peut tout aussi bien que ces pages mobiles aient été peintes par des spécialistes, hors scriptorium, peintres de plus ou moins grand talent, travaillant seuls ou en équipes, équipes stables (et donc rattachées à une sorte d'atelier) ou équipes temporaires et mobiles[52]. Le cadre urbain du plus grand centre de l'Empire rendait aisé tout déplacement même journalier des peintres ou des équipes; et donc, à Constantinople, rien n'oblige à supposer des façons identiques à celles de l'Occident où les grands monastères souvent isolés vivaient pour toute leur activité en circuit plus ou moins fermé et où l'on peut démontrer l'existence conjointe d'atelier et de scriptorium. Un des besoins essentiels pour le peintre byzantin était de disposer des modèles nécessaires; mais là encore, dans une ville, les modèles pouvaient aisément circuler. Par ailleurs la séparation observée entre les feuillets imagés, isolés, et l'ensemble des cahiers des codices peut faire douter de la contemporanéité exacte ou obligatoire de la tâche du copiste et de celle du peintre. On ne peut donc dater en toute sécurité les figures par l'ornement ou vice versa[53]. Le peintre pouvait exécuter des séries ultérieurement utilisées selon quelques formats de base, tout comme il pouvait travailler pour une commande précise (et donc avec les dimensions exactes du livre à réaliser), sans pour autant, comme l'ont noté dans leur étude H. Belting et H. Buchthal, avoir connaissance réelle de l'œuvre achevée. Il va sans dire que cette dissociation entre peintres et scribes ne pouvait en rien concerner les œuvres à frontispices figuratifs, comme le célèbre «Ménologe» du Vatican; si l'on connaît pour ce manuscrit le nom des huit peintres, nommés près des images, leur statut précis et le caractère de leurs relations nous échappent, même si l'on est tenté de parler d'atelier qui serait ainsi lié au scriptorium, ici sûrement impérial[54].

Un autre fait général, valable pour tous les manuscrits observés, est la distinction évidente entre les ornements exécutés à l'encre (brune ou rouge), avec des moyens et des exigences modestes[55] malgré l'effet décora-

[52] A propos d'une possibilité de division du travail dans une éventuelle équipe de peintres, voir mes remarques, pour un manuscrit du XIIe siècle, dans S. DUFRENNE, Note sur le mode de travail des miniaturistes byzantins d'après un des cahiers de l'Octateuque du Sérail, dans «Mélanges E.-R. Labande. Etudes de civilisation médiévale (IXe—XIIe siècles)». Poitiers 1974, 247—253.

[53] Voir WEITZMANN, Buchmalerei, op. cit. (n. 6), passim.

[54] I. ŠEVČENKO, The Illuminators of the Menologium of Basil II. *DOP* 16 (1962) 245—276.

[55] Manuscrits où le jeu des ornements dessinés est simple: Paris, B. N. gr. 492; gr. 676; gr. 724; Vatican, Arch. San Pietro, B. 58; Urb. gr. 61; parfois quelques rehauts colorés: Oxford, Auct. E. 2.12; parfois plus nettement coloriés: Vatican gr. 1615 et Reg. gr. Pii II, 50 (ces deux derniers mss. du scriptorium d'Ephrem).

tif assez souvent sûr, et les ornements peints qui semblent nécessiter un savoir-faire et une technique plus au point si l'on ne veut pas aboutir à quelques réalisations maladroites, véritables «barbouillages», alors que les dessins sous-jacents semblent souvent moins médiocres que l'application des couleurs[56]: peut-être y aurait-il là un indice du besoin où se trouvaient éventuellement les scriptoria de faire appel à des artistes dont ils ne disposaient pas régulièrement. Une autre catégorie de manuscrits est celle des œuvres de luxe où l'ornement du texte est peint avec le plus grand soin, d'ailleurs souvent très différent des cadres des figures exécutées sur folios ajoutés au manuscrit. Ce décalage qui s'explique par le jeu des modèles peut aussi être éclairé par une exécution hors scriptorium. Ces manuscrits de luxe révèlent une autre constante des techniques byzantines d'ailleurs également vraie dans les manuscrits des XIe et XIIe siècles que j'ai eu l'occasion d'étudier: contrairement à ce que l'on a plusieurs fois affirmé[57], les fonds d'or des images figuratives sont toujours constitués de feuilles d'or (les coins en angle aigu de certaines découpes ne laissent à ce sujet planer aucun doute); ces feuilles sont soigneusement délimitées pour réserver la place des zones coloriées qui mordent le plus souvent légèrement sur les bords de l'or. Seules peut-être des analyses chimiques des liants (formant l'assiette brunâtre, toujours bien visible en transparence) ou des alliages, scientifiquement possibles[58], mais financièrement difficilement réalisables, pourraient fournir des indices d'éventuelles façons de faire de tel ou tel groupe d'artistes. Quant aux ornements des en-têtes, des bordures, des initiales, comme aussi parfois des pièces dorées du vêtement ou du mobilier des portraits ou des scènes, ils sont normalement tracés à la poudre d'or; et là encore la règle vaut pour les diverses époques de l'art byzantin.

[56] J'ai noté dans le Venise gr. 569 (coll. 332) que les couleurs appliquées sur les lettrines n'étaient qu'une sorte de barbouillage, malgré la volonté de luxe attesté par l'usage de l'or.

[57] O. DEMUS, La couleur dans l'enluminure byzantine. *Palette* 26 (1967) 3; ANDERSON, op. cit. (n. 27), 4 présente les fonds d'or du groupe Kokkinobaphos «apparently in leaf, not in the powdered form one often notices in Byzantine manuscripts»: or d'une part (comme j'ai aisément appris à l'observer grâce à l'œil exercé d'une de mes auditrices de l'E.P.H.E., Madame Dora Beaufils, formée à la peinture d'icône), la distinction entre l'emploi de l'or en feuille et de l'or en poudre est très apparente et d'autre part les fonds dorés sont en règle, dans tous les manuscrits byzantins, traités en feuilles d'or.

[58] Voir à ce sujet les remarques (de caractère chimique) sur une Bible occidentale du XIIIe siècle, conservée à Paris, à la Bibl. Sainte Geneviève, dans H. TOUBERT, Autour de la Bible de Conradin: trois nouveaux manuscrits enluminés. *Mélanges de l'Ecole française de Rome (Moyen âge et Temps modernes)* 91 (1979) 734, n. 22.

En dehors de ces observations générales, des traits plus spécifiques aux deux groupes de manuscrits considérés permettent encore de réfléchir aux conditions d'exécution de leur peinture. En ce qui concerne le scriptorium d'Ephrem, on ne peut guère rien conclure, me semble-t-il, du nombre limité de manuscrits à illustrations figuratives qui subsistent, car la petite quarantaine de manuscrits conservés de ce scriptorium ne permet pas de spéculations chiffrées solides. La règle des miniatures en pleine page sur folios isolés s'y observe et permet peut-être d'expliquer les différences notables des figures des deux Evangiles du Vatican (Gr. 364) et d'Athènes (Bibl. Nat. 56)[59]; certes les traits d'époque les rapprochent: il suffit de noter la monumentalité de Matthieu et de Jean à Athènes et celle des quatre évangélistes du Vatican et aussi l'emploi du type de l'évangéliste plongé dans sa méditation de «philosophe» (Matthieu et Jean à Athènes, Marc et Jean au Vatican); mais les différences de traitements sont telles qu'on n'a jamais pensé à rapprocher ces deux lots de figures[60]: les fonds d'or aux architectures «gravées» du Vatican diffèrent de l'or uni faisant place au bas des images à un sol aux diverses tonalités vertes dans les portraits d'Athènes. L'emploi abondant et épais des lumières blanches à Athènes, s'oppose au jeu de lumières si délicates au Vatican. Les plis çà et là cassés par un trait brunâtre, à Athènes, contrastent avec les ombres si nuancées du Vatican. L'épaisseur des étoffes dans le manuscrit d'Athènes ne rappelle en rien les transparences du manuscrit du Vatican. Et l'on pourrait multiplier les preuves qu'aucun trait ne permet de déceler ici une parenté de main, d'école ou d'atelier. Or les deux manuscrits proviennent du même scriptorium. Les évangélistes du manuscrit du Mont-Athos, Vatopédi, cod. 949[61] diffèrent plus encore des précédents et l'on a supposé avec vraisemblance[62] qu'ils ont été ajoutés au volume à une date plus tardive. Quoi qu'il en soit de ce manuscrit, les deux manuscrits d'Athènes et du Vatican penchent en faveur d'une confection hors scriptorium et au moins par des artistes bien différents.

Quant on aborde, pour les manuscrits de ce scriptorium d'Ephrem, l'analyse des ornements (en-têtes, lettrines, tables des canons des tétraé-

[59] Pour le ms. du Vat. gr. 364, voir WEITZMANN, op. cit. (n. 6), pl. XXXIV, 192—193; pour celui d'Athènes, 56, voir pl. XXVII, 151—152, et surtout A. MARAVA-CHATZINICOLAOU—C. TOUFEXI-PASCHOU, op. cit. (n. 18), figs. 3—6.

[60] WEITZMANN, op. cit. (n. 6), 21 et 25; LAZAREV, op. cit. (n. 6), 141 et 148; cf. MARAVA-CHATZINICOLAOU—C. TOUFEXI-PASCHOU, op. cit. (n. 18), 22—26.

[61] LAKE, op. cit. (n. 6), III, pl. 152. Grâce à l'amabilité des services de l'IRHT, à Paris, j'ai pu étudier les fragments de micro-film de ce manuscrit, actuellement déposés à Orléans—La Source, malheureusement en noir et blanc.

[62] IRIGOIN, op. cit. (n. 43), 194.

vangiles), des liens étroits se précisent. Là, comme d'ailleurs aussi dans des manuscrits qui proviennent d'autres scriptoria[63], le début du texte principal est souvent mis en valeur par un en-tête traité avec une attention spéciale: l'existence d'un en-tête ornemental (à l'encre, en couleur ou en or) peut être limitée à ce début de manuscrit[64], ou bien seul ce premier en-tête est traité avec soin[65], ou bien encore le style en pétale ouvert (*reife Blütenblattstil*), que l'on peut alors considérer comme nouveau, apparaît dans l'en-tête initial sans se répéter ailleurs[66]. Un tel décor floral occupe même la totalité des ornements du Vat. gr. 364 et les en-têtes du Vatopédi, cod. 949[67]. Cette ouverture à un courant artistique naissant, ce mélange de genre suggère, comme on l'a dit[68], une origine constantinopolitaine du scriptorium d'Ephrem.

Les manuscrits aux ornements les plus modestes, dessinés à l'encre ou traités avec quelques rares couleurs, posées à plat, un peu de bleu et de vert, présentent des ornements découpés et plaqués (*Laubsägestil*). Les en-têtes, parfois simples rectangles allongés, juxtaposent des palmettes dressées aux lobes finement dentelés, souvent séparées par des sortes de tiges au sommet bourgeonnant et découpé, ou bien les palmettes dressés alternent avec des palmettes tête-bêche; ailleurs des traits diagonaux, verts, formant une sorte de grille en zigzags superposés au motif floral, séparent les diverses palmettes bleues[69]. Ailleurs enfin les palmettes découpées

[63] Dans plusieurs manuscrits on observe, au début de l'ornementation, l'introduction du style à pétales ouverts, puis sur les folios suivants l'ornementation à découpe, plaquée ou une simple ornementation géométrique avec quelques motifs floraux: voir *Athènes*, B. N., 2507, ff. 5, 77^{v}, 124, 202^{v} (MARAVA-CHATZINICOLAOU—TOUFEXI-PASCHOU, op. cit. [n. 18], figs. 110—113); *Athos*, Iviron, 46 (WEITZMANN, Buchmalerei, op. cit. [n. 6], figs. 256—258); *Vatican*, Urb. gr. 21, ff. 1, 10, 20 (WEITZMANN, Buchmalerei, op. cit., fig. 158 et p. 22, où un groupe comprenant le Vat. Pius II, gr. 50, d'Ephrem, est esquissé et attribué à la fin du Xe siècle).

[64] *Paris*, B. N. gr. 146, fol. 25; gr. 629, fol. 6; gr. 1419, fol. 1; *Vatican*, gr. 124, fol. 1; gr. 373, fol. 1; Urb. gr. 20, fol. 4; *Venise*, Marc., gr. 53 (coll. 454), fol. 1.

[65] *Vatican*, Reg. gr. Pii II 50, où le soin apporté au dessin des ff. 8 et 128 (WEITZMANN, Buchmalerei, fig. 159), début des Actes et des Epitres, s'oppose à l'ornementation modeste des en-têtes des ff. 79, 88^{v}, 102^{v}, 110^{v}, 112, 114, etc. . . .

[66] *Athènes*, B. N. 56, fol. 5 (ornement à pétale ouvert) pour le début de Matthieu, tranche sur tout le reste de l'illustration (canons compris) traitée dans le style découpé plaqué.

[67] Cf. WEITZMANN, Buchmalerei, op. cit. (n. 6), 25—26, pour le Vat. gr. 364. Voir aussi les ff. 5, 84, 139, 233 du manuscrit athonite: cf. LAKE, op. cit. (n. 6), III, pl. 153.

[68] IRIGOIN, op. cit. (n. 43) 195.

[69] *Paris*, B. N. gr. 1419; *Vatican*, Reg. gr. Pii II. 50. Les palmettes peuvent être dressées dans des cercles: *Venise*, Marc. gr. 53 (coll. 454), ou se présenter alternativement dressées et tête-bêche: *Vatican*, gr. 373.

Ces formes simples peuvent être revêtues d'or comme dans l'en-tête du Polybe: *Vatican*, gr. 124, fol. 1.

cèdent la place à des formes géométriques simples ou à des rinceaux aux demi-palmettes couchées[70]. La dominante des motifs du type «Laubsägestil» s'harmonise au jeu somptueux des ors, des bleus et des verts dans le manuscrit de haut luxe qu'est l'Ath. 56 pour former les en-têtes des évangiles de Marc, Luc et Jean et pour s'adapter aux arcs, aux tympans, aux colonnes (et à leur base et chapiteau) des diverses tables de canon[71]. Certes les motifs découpés et plaqués, pénétrés d'autres types d'ornements se retrouvent dans des manuscrits étrangers au scriptorium d'Ephrem[72]; mais leur répétition presque constante dans les œuvres issues de ce scriptorium semble comme une marque de fabrique. Pourtant s'il est probable que tout scribe un peu habile et soigneux pouvait exécuter les ornements à l'encre (qu'on arrive d'ailleurs, sans talent spécial, à reproduire), les rehauts éclatants d'or qui animent les bleus des manuscrits de luxe exigeaient plus de savoir-faire, privilège de spécialistes soit fixés dans le scriptorium, soit appelés de l'extérieur.

Quant aux lettrines, elles se rattachent de plus ou moins près, à des groupes bien attestés: initiales en tiges à nœuds[73], initiales en cordons de perles (*Perlschnur-Initialen*), plus ou moins animés de formes végétales jusqu'à devenir les initiales à motifs floraux (*blütenartige Perlschnur-Initialen*)[74]. Parfois des formes plus strictement végétales s'imposent, telles les demi-palmettes bien dégagées, voisinant avec des tresses ou des suites de perles dans le Par. gr. 629, dont l'écriture minuscule, soignée, est jugée archaïsante par J. Irigoin, tels encore les éléments purement végétaux de l'unique lettrine d'or du Vat. gr. 124, où des demi-palmettes s'articulent à la forme d'un *epsilon*[75]; tels aussi les jeux de rinceaux et de palmettes découpées qui voisinent dans les trois lettrines initiales de Marc, Luc et Jean dans l'Ath. 56[76]. Cette juxtaposition de formes ornementales diverses, issues des «Perlschnur-Initialen», du «Laubsägestil», et de la «Blütenblatt-Ornamentik» a depuis longtemps été présentée par K. Weitzmann[77] pour divers manuscrits sans lien avec le scriptorium d'Ephrem; mais on retrouve pour ces lettrines du groupe d'Ephrem la même harmoni-

[70] Formes géométriques simples et diverses, animées de couleurs dans le Vatican gr. 1615 ou simplement traitées à l'encre dans le Par. gr. 629. Un rinceau à demi-palmettes forme l'en-tête du fol. 4 du ms. du *Vatican*, Urb. gr. 20.

[71] MARAVA-CHATZINICOLAOU—TOUFEXI-PASCHOU, op. cit. (n. 18), figs. 2,8—10.

[72] Ex. le Vatican, Urb. gr. 21.

[73] *Vatican*, gr. 373; *Venise*, gr. 53 (coll. 454).

[74] Initiales en cordon de perles avec quelques adjonctions végétales (*Paris*, gr. 146; gr. 1419; *Vatican*, gr. 1615). Initiales en cordon de perles à motifs floraux: *Vatican*, gr. 364.

[75] IRIGOIN, op. cit. (n. 43), 188, n. 3.

[76] MARAVA-CHATZINICOLAOU—TOUFEXI-PASCHOU, op. cit. (n. 18), figs 8—10.

[77] WEITZMANN, op. cit. (n. 6), passim.

sation, déjà soulignée pour les autres catégories d'ornements, de courants contemporains variés, réalisée à l'intérieur de certains manuscrits du groupe. Pourtant seule une étude plus générale et plus précise à la fois, seul cet abécédaire byzantin des lettrines ornementées dont je rêve pour le soumettre un jour à un traitement mécanisé, seule aussi une étude systématique des formes des initiales décorées comparées au tracé et aux formes des majuscules dépourvues d'ornements dans les divers manuscrits du scriptorium pourraient faire avancer la question plus que je n'ai actuellement les moyens de le faire. Néanmoins si les rares figures des manuscrits conservés ne permettent en rien de supposer une collaboration des peintres et des scribes à l'intérieur du scriptorium d'Ephrem, les ornements, beaucoup mieux représentés suggèrent une collaboration probable des scribes et des décorateurs. Cependant, en certains cas précis, cette collaboration peut être mise en doute: ainsi la pauvreté des lettrines du début de chaque évangile dans le manuscrit du monastère de Vatopédi, cod. 949, dessinées sans doute par le scribe, contraste fortement avec la richesse des en-têtes du type «Blütenblatt-Ornamentik» où le soin et les nuances apportés au détail attestent le souci d'animer les compositions[78]. Ainsi donc sans même s'aventurer à parler d'atelier ornemaniste à l'intérieur du scriptorium d'Ephrem, la répartition des tâches entre le monde des scribes et celui des décorateurs n'est pas aisément discernable. Les conclusions de mon enquête sur les miniatures et les ornements des manuscrits de ce scriptorium que j'ai pu étudier jusqu'à présent restent modestes; mais elles présentent l'intérêt d'être consacrées à un atelier qui a toutes les chances d'être constantinopolitain et dont l'activité est encadrée dans des limites chronologiques relativement précises[79].

Le second lot de manuscrits que j'ai partiellement examiné est celui des manuscrits à minuscules bouletées, définis par J. Irigoin. Il comprend de nombreux manuscrits illustrés, des plus célèbres et des plus somptueux aux plus modestes. Ils présentent tous un type d'écriture à la mode au X[e] siècle pendant un assez court laps de temps[80]. Mais il n'est pas question de

[78] Athos, Vatopedi 949, fol. 139: LAKE, op. cit. (n. 6), III, pl. 153.

[79] Les manuscrits datés de cet atelier se répartissent entre 947, date du Polybe conservé au Vatican (gr. 124), et 1042, date des traités canoniques, conservés à Oxford (Bodl. Lib., Barocc. 196); cf. IRIGOIN, op. cit. (n. 43), 185 et 195.

[80] IRIGOIN, op. cit. (n. 44), 196—197: les manuscrits de cette écriture se répartissent entre 913/914, date de l'Ancien Testament d'Athènes (Bibl. Nat. 2641, où la forme se constitue) et 985, date du Lectionnaire des Evangiles de Léningrad Б 1/5 où l'on observe le phénomène de désuétude de la minuscule bouletée).

Sur cette écriture, un article récent de S. BERNARDINELLO, Nuovi manoscritti in minuscola «bouletée» delle biblioteche di Firenze, Ochrida, Padova, Venezia, Wolfenbüttel,

les rattacher à un unique scriptorium. Là, comme dans les autres manuscrits du X[e] siècle, les pleines pages figuratives sont placées hors la suite régulière des cahiers[81]. On ne peut donc pas spéculer sur une chronologie plus ou moins assurée de l'ornement de ces cahiers pour fixer une date aux images, ni réciproquement. On ne peut pas non plus affirmer, comme on l'a fait pour le Par. gr. 139 où les folios à images présentent, comme dans le Par. gr. 70, des marges extérieures souvent maladroitement rognées, que ces images ne sont pas contemporaines des manuscrits, mêmes si certaines compositions du 139 ont un format beaucoup plus réduit que le folio qu'elles illustrent[82]. Les coupures malheureuses des marges sont sûrement le fait de reliure tardive et le caractère non adéquat des formats peut aussi bien résulter de modèles disparates que des conditions mêmes du travail du peintre sans contact avec les manuscrits qu'il illustre et travaillant, pour plus de sécurité, sur de grands folios. Et là, comme pour les autres manuscrits observés, les conditions d'exécution des images par un maître ou une équipe, permanente ou volante, restent hypothétiques. Les différences fréquentes là encore entre les ornements formant le cadre des figures et ceux des lettrines, des tables des canons évangéliques et des en-têtes militent en faveur d'une séparation profonde entre la copie du texte et son ornementation d'une part et les figures et leur cadre ornemental d'autre part[83].

Les divers ornements des cahiers composant chacun des principaux manuscrits considérés ne répondent pas à un classement simple par

dans «Miscellanea codicologica F. Masai dicata», ed. P. COCKSHAW, M.-C. GARAND et P. JODOGNE, I. Gand 1979, 105—113.

[81] Voir mes remarques supra n. 50: il s'agit des mss. d'Oxford, Bodl., Canon. gr. 110; de Paris, gr. 70, gr. 139, Coislin 20; Vatican, Chigi. R. VIII. 54.

[82] Voir la présentation générale et les références bibliographiques du Par. gr. 139 dans LAZAREV, op. cit. (n. 6), 138—139 et 172—173 n. 47. La publication essentielle reste celle d'H. BUCHTHAL, The Miniatures of the Paris Psalter. A Study in Middle Byzantine Painting. Londres 1938 (reprint: Nendeln 1968). L'étude des peintures en pleine page a été rapidement reprise par K. WEITZMANN (en traduction anglaise), The Character and Intellectual Origins of the Macedonian Renaissance dans «Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination». Chicago—Londres 1971, 176—184. Les ornements ont été spécialement étudiés par K. WEITZMANN, Buchmalerei, op. cit. (n. 6), 8—11. Pour le format des planches et les divers formats des images, voir BUCHTHAL, op. cit., pl. I—XIV.

[83] Comparer les ornements des cadres des figures dans BUCHTHAL, op. cit., pl. I—XIV et quelques ornements des en-têtes et de diverses lettrines dans WEITZMANN, Buchmalerei, op. cit., pl. X. Il faut noter par ailleurs que le même type d'ornement des cadres se retrouve dans les encadrements des figures des prophètes du ms. du Vatican, Chig. R. VIII. 54, même si les motifs diffèrent. Il faut noter aussi une différence entre les motifs discrets des encadrements des évangélistes du Par. gr. 70 et la richesse des autres types d'ornements: voir WEITZMANN, op. cit., figs. 83—84 et 87—88.

techniques ou motifs: ils débordent parfois les remarquables efforts de K. Weitzmann pour ordonner en groupes homogènes les ornements des manuscrits de l'époque. Néanmoins quelques familles se laissent distinguer non seulement par la variété des techniques ornementales, non seulement par les motifs décoratifs, mais aussi par le souci de mise en page des textes, des titres, des ornements, voire de quelques figures introduites dans l'ornement.

On n'ose guère qualifier de familles les manuscrits où l'ornement est seulement dessiné à l'encre brune, comme l'écriture des textes, ou à l'encre rouge, comme les lettres des titres, et où parfois, comme on l'a déjà noté dans les manuscrits du scriptorium d'Ephrem, quelques touches de couleurs sont maladroitement appliquées: quelques motifs à effet sûr, d'exécution minutieuse, mais relativement aisée, reviennent inlassablement[84]: des tresses et des entrelacs, des zigzags animés de lobes végétaux, des cercles peuplés d'entrelacs, de nœuds ou de rosettes, des rinceaux simples, qui peuvent devenir sans doute plus significatifs[85] quand ils se peuplent de végétaux et d'oiseaux divers.

Beaucoup plus intéressant est le groupe, déjà plusieurs fois reconnu, essentiellement défini par ses lettrines, puisque les titres des textes ne sont que de pauvres cadres[86] formés de la juxtaposition de petits motifs angulaires ou d'ondes légères se détachant sur des étroites bandes alternativement rouges, bleues, vertes ou jaunes. Les lettres sont constituées par les formes souples de tiges à feuilles légères, aux mêmes tonalités, d'ailleurs assez vives, où s'installent souvent oiseaux et animaux divers, humains aux attitudes les plus variées. Sans entrer ici dans la discussion de l'origine géographique de ces manuscrits, plus vraisemblablement selon J. Irigoin constantinopolitaine que gréco-italienne[87] (compte tenu du rayon-

[84] Voir Oxford, Bodl. Libr., Auct. E. 2.12; Paris, B. N., gr. 724; Vatican, Arch. S. Pietro B 58 et Urb. gr. 61; Venise, Marc. gr. 55 (coll. 455) et gr. 569 (coll. 332).

[85] Paris, gr. 237.

[86] Il s'agit des mss. Par. gr. 654; Vatican, Ottob. gr. 14; Venise, Marc. II, 179 (coll. 1052). WEITZMANN, op. cit. (n. 6), 58 et figs. 383—387 a déjà rapproché les mss. de Par. et du Vat. (mis en parenté avec le ms. d'Athènes, 211). GRABAR, Mss. Grecs, op. cit. (n. 6), 49—52, figs. 171—182, 185—195, suggère une provenance italienne. J. LEROY, Les manuscrits grecs en minuscule des IXe et Xe siècles de la Marcienne. *JÖB* 27 (1978) 46—47 rapproche les mss. de Rome et de Paris du manuscrit de Venise, ce que reprend I. FURLAN, Codici greci illustrati della Biblioteca marciana, II. Milan 1979, 35—38, figs. 23—30.

[87] L'hypothèse gréco-italienne de GRABAR, op. cit., 49 et 51, est nettement rejetée par IRIGOIN, op. cit. (n. 44), 198. LEROY, op. cit., évoque l'Italie, mais sans oser parler d'une origine italienne. La remarque d'E. MIONI, Bibliothecae divi Marci Venetiarum. Codices Graeci Manuscripti, I, 2. Rome 1972, 108 et E. MIONI—M. FORMENTIN, I codici greci in minuscola dei secoli IX e X della Biblioteca Nazionale Marciana. Padoue 1975, 52—53, qui

nement limité de la minuscule bouletée hors de la capitale), on doit se demander s'il s'agit là d'une marque d'un scriptorium ou seulement des habitudes d'un artiste. Chacun de ces grands in-folios contenant des textes de Jean Chrysostome ou des collections homélitiques d'usage liturgique retient des types de personnage qui ne se répètent pas exactement, et seul le manuscrit liturgique du Vatican présente des figures d'évêques[88]. Il semble que l'on doive rapprocher de ces manuscrits le saint Basile de Patmos (cod. 29), où, si l'on peut en juger d'après les photographies publiées, certaines lettrines rappellent de très près celles des trois manuscrits précédents; mais le manuscrit de Patmos a une ornementation plus riche, comme l'atteste au moins un en-tête[89] où sont juxtaposés des cercles noués entre eux par de petits cercles intermédiaires et habités par des rosettes, des palmettes sassanides, des oiseaux: ces motifs, bien attestés dans plusieurs manuscrits du groupe à minuscules bouletées[90], se retrouvent dans d'autres manuscrits contemporains[91] et il peut ne s'agir que d'une mode; un examen des couleurs et le relevé systématique des types de lettrines pourront peut-être ultérieurement fournir des indices plus précis.

Dans la catégorie de luxe, bien représentée parmi les manuscrits écrits en minuscules bouletées, l'or joue un rôle naturellement des plus importants. Dans un manuscrit aussi somptueux que le Basile du Vatican (Urb. gr. 15), où la beauté du parchemin d'un blanc resplendissant est mise en valeur par l'ampleur des marges, l'or seul est employé pour former les ornements des en-têtes et des lettrines, délimités par de fins traits à l'encre rouge[92]. Le contraste entre l'éclat de l'or et du blanc est volontairement

indique d'après une note que le ms. a été au XIV/XVe siècle dans les mains d'André Akropolitis, lecteur de la métropole de Sélymbria, pourrait legèrement renforcer l'hypothèse d'une origine constantinopolitaine de ces manuscrits.

[88] Ms. du Vatican, ff. 2^{v} et 238^{v} (GRABAR, op. cit., figs. 187 et 195). Ce manuscrit exclut les êtres imaginaires que figurent les deux autres, son iconographie est, pourrait-on dire, plus sérieuse.

[89] WEITZMANN, op. cit. (n. 6), 10, figs. 49—53; GRABAR, op. cit. (n. 6), 54, figs. 223—227, qui rapproche ses lettrines de celles des mss. de Paris (gr. 654) et du Vatican (Ottob. gr. 14); IRIGOIN, op. cit. (n. 44), 198; mais l'en-tête du f. 2 est bien différente de ceux des 3 autres manuscrits: cf. GRABAR, op. cit. figs. 171—172; 185—186.

[90] Paris. gr. 237, fol. 10; Baltimore, Walters Art Gallery, W. 524, ff. 7, 90 (K. WEITZMANN, An Illustrated Greek New Testament of the Tenth Century in the Walters Art Gallery, dans «Gatherings in Honor of Dorothy E. Miner», ed. U. E. MCCRACKEN, L. M. C. RANDALL et R. H. RANDALL. Baltimore 1974, 32, figs. 1—2); Paris, Coislin 20, ff. 3 et 6^{v} (en faisant abstraction des exubérances végétales qui s'ajoutent à ce motif de base).

[91] Voir surtout Patmos 70: WEITZMANN, op. cit. (n. 6), figs. 430—432 et (n. 90), fig. 4; GRABAR, op. cit. (n. 6), fig. 208.

[92] Il faut noter tout autant que la variété des motifs utilisés, la variété du mode de composition des en-têtes (carré; bandeau en rectangle; au fol. 119^{v}, serpents à tête de chien

rehaussé par la délicatesse de l'emploi du rouge, comme l'attestent quelques tentatives de remplir les zones du décor, réservées en blanc, d'un semis de minuscules points rouges[93]. La diversité du répertoire (cercles ou cœurs habités de palmettes dressés ou renversées, séparés par des motifs en éventail; pseudo-torsades, rinceaux légers d'où s'échappent des feuilles aux formes variées; dragons crachant le feu et noués par la queue qui se transforme en palmette centrale) est peut-être moins étonnante que la succession harmonieuse des formes ornementales les plus lourdes et les plus somptueuses aux formes les plus fines et les plus gracieuses. Cette maîtrise de l'accord des contraires n'est pas sans rappeler celle des ornements du Par. gr. 139, même si les motifs ne se répètent pas d'un manuscrit à l'autre. Plus divers encore dans ce 139 (et mériteraient à eux seuls une étude), ces ornements où dominent les ors qui se mariaient à l'argent, maintenant oxydé, harmonisent les verts et les rouges en jeux des plus délicats[94].

Parmi les autres manuscrits de luxe à minuscules bouletées, les trois plus proches sont sans doute ceux de Paris (gr. 70), d'Oxford (Bodl. Lib., Canon. gr. 110) et de Venise (Marc. I, 18)[95]. La présence de ciborium d'or, à Venise et à Paris[96], les analogies de mise en page des textes, des titres et des ornements[97], l'abondance des ors et des bleus, à Venise et à Oxford (comme aussi à Lond. Br. Lib., Add. 11300 et 22732)[98], mais parfois accompagnés d'autres teintes (bordures violettes, motifs rouges ou argentés — malheureusement oxydés — à Oxford, tandis qu'à

crachant le feu, dont les queues se nouent en palmette centrale), la variété des traits pour le traitement des formes (rinceaux filiformes du fol. 11v que l'on peut opposer à l'épaisser des tiges et des arcs du f. 1r—v).

93 f. 103v.

94 Les ornements reproduits dans WEITZMANN, op. cit. (n. 6), figs. 47, donnent surtout une idée des ornements aux formes épaisses; les motifs graciles comme l'en-tête du fol. 18, les motifs animés comme le fol. 112 [arcatures d'or habitées par une palmette centrale encadrée de deux animaux (lièvre couché: chien-renard-?-menaçant) puis par une sorte de tapis de losanges où joue l'or et le vert] ne sont pas reproduits.

95 Pour le Par. gr. 70, voir WEITZMANN, op. cit. (n. 6), 14—15 et figs. 78—84; 87—88. Pour le ms. d'Oxford, Bodl., Canon. gr. 110, voir WEITZMANN, 13—14 et figs. 71—77 et I. HUTTER, op. cit. (n. 28), 3—8, pl. couleur II, figs. 12—26. Pour le manuscrit de Venise Marc. app. I, 18 voir WEITZMANN, 8 et fig. 39—41 et I. FURLAN, Codici greci illustrati della Biblioteca Marciana. Milan 1978, 33, pl. 3, figs. 20—23.

96 WEITZMANN, op. cit. (n. 6), 13—14, qui cite des exemples hors le groupe des manuscrits à minuscule bouletée.

97 Comparer Oxford, Canon. gr. 110, f. 2 et Paris, gr. 70, f. 191: WEITZMANN, figs. 77—78.

98 Pour les mss. de Londres, voir WEITZMANN, op. cit. (n. 6), 8, fig. 8 à la p. 7 et figs. 37—38; fig. 16, p. 21 et fig. 116. Une idée des effets colorés est fournie par la pl. en couleur de FURLAN, op. cit. (n. 95), pl. 3.

Paris le bleu fait place au vert et au rouge)[99] donnent à ces manuscrits un air de famille indiscutable. J'hésiterais néanmoins à affirmer, malgré cette proximité, que les deux manuscrits d'Oxford et de Paris sont deux volumes d'une même édition du Nouveau Testament[100], Evangiles à Paris, Actes et Epîtres à Oxford, et ceci à cause de nombreuses différences de détails: dimensions non exactement semblables, gammes chromatiques cà et là différentes, lettrines non identiques, présence ou absence de ciborium — sans parler bien sûr des divergences dans les portraits d'auteur (dans l'iconographie comme dans la technique et le style), mais l'adjonction généralisée de ces figures hors cahiers peut rendre plus fragile la confrontation. Ainsi donc si l'appartenance à un même scriptorium de ces deux manuscrits, issus sans doute d'une même main, et si par ailleurs le rapprochement des canons du manuscrit de Venise avec ceux du manuscrit parisien suggèrent la vraisemblance d'une collaboration étroite entre scribes et ornemanistes, rien ne permet d'aller au-delà, ni d'affirmer l'existence d'un atelier de miniaturistes. Cette prudence est encore renforcée par la force des ressemblances qui unissent les ornements de ces divers manuscrits à ceux d'autres *codices* dont l'écriture n'est pas une minuscule bouletée. Certes l'hypothèse d'une coexistence de plusieurs types d'écriture contemporains dans le même scriptorium peut ne pas être exclue, mais l'enchevêtrement de plusieurs hypothèses à démontrer est toujours redoutable.

Les rapports des ornements des manuscrits à décor pur et, pourrait-on dire, classique, comme le Canon. 110, avec des ornements de manuscrits à minuscules non bouletées, mais aussi les liens complexes des différents motif d'autres manuscrits de notre groupe paléographique avec ces diverses autres catégories compliquent encore l'interprétation des contacts observés. Ainsi le manuscrit de la Bodl. Auct. T. inf. 2.6 qui n'est pas écrit en minuscules bouletées présente des motifs d'en-tête proches de ceux du Canon. gr. 110[101], alors que d'autres s'apparentent étroitement à des ornements du Coislin 20[102], écrit en minuscules bouletées, et que les lettrines de l'Auct. T. inf. 2.6 se rapprochent de celles du Par. gr. 70 (elles-mêmes très

99 Pour le ms. d'Oxford, voir par exemple les encadrements violets du fol. 107, le jeu du rouge aux ff. 2, 143 ou 280v; le rôle de l'argent aux ff. 154, 176, etc. . . . Pour le ms. de Paris, voir les en-têtes des ff. 114, 191, 308 et aussi les lettrines des mêmes folios où le bleu est animé par des nuances vert clair et des points rouges.

100 IRIGOIN, op. cit. (n. 44), 193—194.

101 Comparer les motifs des en-têtes des deux manuscrits dans HUTTER, op. cit. (n. 28), figs. 29 et 14.

102 Comparer l'en-tête du ms. d'Oxford (HUTTER, fig. 30) avec l'en-tête du Coislin 20, fol. 358.

différentes de celles du Canon. gr. 110 ou du Marc. I, 18)[103]. Quant à l'exubérance des ornements du Coisl. 20 où les arcs des canons ou les cadres supérieurs des en-têtes sont dominés tantôt par des rinceaux habités d'où fusent tiges et feuillages graciles et qui encadrent des croix fleuries, des fleurons ou des vases, tantôt par des sortes d'écrans végétaux animés de couples d'oiseaux, elle se retrouve, légèrement atténuée dans les canons du Par. gr. 70, essentiellement réduite à quelques affrontements zoologiques dans le Marc. I, 18 et à nouveau florissante dans les canons du manuscrit, à minuscules non bouletées, de Venise, Marc. I, 8[104], qui transmet d'ailleurs également le motif du ciborium d'or[105]. Par ailleurs le motif des superpositions d'écailles multicolores se retrouve dans le Coisl. 20 et dans le Lond. Add. 11300, comme aussi çà et là un certain bariolage chromatique[106]. D'où proviennent ces diverses analogies? Est-ce influences exotiques? Est-ce influences de modèles anciens? Est-ce simple mode d'un temps? Est-ce façon de faire d'un peintre ou d'un groupe de peintre en rapport avec un ou plusieurs scriptoria? Dans l'état de nos connaissances, il serait hasardeux de trancher. Quant au double courant, si sensible dans les ornements de nos manuscrits, l'un plus retenu et peut-on dire plus classique, l'autre plus baroque et plus exubérant, il faut sans doute se garder de les interpréter comme des reflets de tendances régionales, car on sait les influences contradictoires qui parcourent l'art constantinopolitain, et ceci dès le VI[e] siècle. D'ailleurs une diversité maîtrisée des contrastes les plus évidents, déjà notée pour les ornements du Par. gr. 139, semble assez bien caractériser les manuscrits les plus somptueux du groupe de manuscrits à minuscules bouletées. N'y aurait-il pas là écho de scriptorium ou de scriptoria, éveillé(s) aux tendances contemporaines les plus diverses et capables de faire appel aux artistes les plus aptes à les dominer et à les assimiler pour les traduire en œuvres originales?

Les peintures figuratives introduites dans les manuscrits étudiés transmettent naturellement l'esthétique de leur époque, mais elles attestent aussi une profonde originalité de manuscrit à manuscrit. Certes on a déjà rapproché diverses scènes et divers personnages du Par. gr. 139 et les

[103] Pour le ms. d'Oxford, Auct. T. inf. 2.6: HUTTER, figs. 27—29; pour le Par. gr. 70, voir au moins WEITZMANN, op. cit. (n. 6), fig. 78, en opposition avec le Canon. gr. 110 (HUTTER, figs 13—14, 16—17, 21—26 ou WEITZMANN, 75—76) et avec le ms. de Venise, Marc. I, 18 (WEITZMANN, fig. 41 et FURLAN, op. cit. [n. 95], pl. 3).

[104] Pour le Coislin 20, voir WEITZMANN, fig. 56, pour le Par. gr. 70, ibid., figs. 87—88, pour le Marc. I, 18, ibid., figs. 39—40, pour le Marc. I, 8, ibid., figs. 94—96.

[105] Pour les ciborium d'or du Par. gr. 70 et du Marc. I, 8 voir encore WEITZMANN, figs. 78—82 et 92—93.

[106] Il faut comparer le ms. de Londres, Add. 11.300, fol. 135 et le Coislin 20, fol. 5[v].

portraits si monumentaux du Vat. Chig. gr. 54, malgré l'état déplorable dû aux restaurations et à la couche tardive de vernis qui presque partout défigurent la beauté originelle des prophètes de Rome[107]. On a aussi et justement rapproché les Apôtres du manuscrit d'Oxford, Canon. gr. 110, et les évangélistes du Par. gr. 70[108]. Mais les divergences de manuscrit à manuscrit et même éventuellement de main à main, ou de modèle à modèle, l'emportent au point que l'on a proposé des différences chronologiques sensibles entre le 139 et le 70 de Paris[109]. Il n'est pas sûr qu'il faille interpréter les indiscutables différences des œuvres concernées en termes d'évolution[110] ou d'origine géographique. Mais en dehors des différences de mains et des éventuelles différences de modèles, pour le 139, peut-être faudrait-il aussi suggérer une certaine division du travail entre les peintres chargés des draperies de certains personnages au mouvement comme raidi et les peintres exécutant les portions visibles du corps (mains, jambes, visages), ou les corps qui se laissent deviner sous les draperies légères de certaines personnifications où le rendu est en souplesse et beaucoup plus antiquisant. Il y aurait dans cette hypothèse une répartition des tâches à l'intérieur des groupes d'artistes chargés des figures, que ces groupes soient de véritables ateliers ou qu'ils ne soient que le résultat de collaborations temporaires d'un maître et de ses aides. L'existence d'un tel maître pourrait expliquer la prédominance marquée pour les visages de trois-quarts du type du Moïse de l'Exode, issus d'un modèle qu'atteste également le Rouleau de Josué et assurés d'une grande fortune[111]. L'existence de ce maître éventuel et de ses collaborateurs n'éclairerait-elle pas les traitements si divers des nombreuses catégories de visages de ce manuscrit, les soldats du combat de David et de Goliath, comme ceux du Pharaon, à la peau uniformément brique; les compagnons de David couronné, au teint d'un ocre rosé, plus ou moins éclairé de blanc, avec des tâches rouges ou vertes; les frères de David, lors de l'Onction, au visage blanc, marqué de rouge. Quant à David lui-même aux traits toujours soignés, il présente tour à tour le visage d'un jeune homme, d'un homme mûr, d'un vieillard, et la technique et les gammes chromatiques se diversifient selon les âges[112]. Mais

[107] WEITZMANN, op. cit. (n. 6), 12 et fig. 61.

[108] WEITZMANN, op. cit. (n. 6), 13—15 et figs 71—74 et 83—84, mais il faut rapprocher plus encore les évangélistes de Paris de ceux du ms. de Vienne, B. N. Theol. gr. 240 qui ne fait pas partie du groupe écrit en minuscule bouletée (ibid. figs 85—86).

[109] LAZAREV, op. cit. (n. 6), 139 situe le Par. gr. 139 dans la première moitié du X[e] s. et le Par. gr. 70 au milieu du siècle.

[110] IRIGOIN, op. cit. (n. 44), 193—194.

[111] BUCHTHAL, op. cit. (n. 82), pl. I—XIV et XXIX.

[112] BUCHTHAL, op. cit., pl. I—VIII.

dans l'ensemble du manuscrit, les visages sont hautement colorés et les ombres jouent du vert et du rouge. Quoi qu'il en soit des détails, la diversité de traitements des figures dans ce manuscrit fait écho à celle des ornements à l'intérieur des cahiers de ce même manuscrit pour suggérer l'appel à des équipes de spécialistes.

Une telle suggestion est-elle encore valable pour les portraits des évangélistes du Par. gr. 70 et pour ceux des apôtres du Nouveau Testament d'Oxford, Canon. gr. 110 qui témoignent de ressemblances dans le traitement des visages, comme dans les drapés, d'autant plus intéressantes que les types iconographiques des évangélistes debout et des apôtres assis sont bien distincts ?

Par contre entre les trois manuscrits de Paris (gr. 70 et 139) et d'Oxford (Canon. gr. 110) que la mise en page des textes, les remarques codicologiques, l'écriture rapprochent au point de laisser supposer l'œuvre d'un seul scriptorium et peut-être d'un même scribe[113], rien ne permet de supposer des mêmes mains pour le Psautier de Paris d'une part et d'autre part pour l'Evangile de Paris et le Nouveau Testament d'Oxford. On serait donc tenté d'imaginer des équipes volantes liées d'une façon ou d'une autre à un scriptorium pour une tâche précise bien déterminée. Mais il ne s'agit là encore que d'une hypothèse de travail que des enquêtes élargies à l'ensemble des manuscrits à minuscules bouletées et hors de ce groupe pourraient confirmer ou infirmer.

En dehors des manuscrits de luxe, il serait par ailleurs souhaitable de savoir si les autres catégories de manuscrits, définies par leurs ornements, correspondent à des unités codicologiques. J. Irigoin a naguère laissé entrevoir une suite codicologique à ses observations paléographiques[114]: peut-être pourrons-nous un jour confronter nos observations ?

De façon plus générale mes analyses des illustrations de ces quelque cinquante manuscrits d'époque «macédonienne», appartenant à deux groupes bien définis, mises en regard des études engagées jusqu'ici autour de la notion d'atelier de peintres de miniatures et d'ornements à Byzance permettent quelques suggestions en guise de conclusion. Rien jusqu'ici, dans ces manuscrits, n'a prouvé que les peintures hors cahiers aient pu être exécutées par un atelier travaillant dans le scriptorium copiant les textes et exécutant sans doute les ornements, alors qu'on a pu démontrer de tels liens pour les trois volumes subsistant de la «Bible de Nikétas», où l'atelier et le scriptorium sont à peu près sûrement impériaux[115]. Est-ce là une sorte

[113] IRIGOIN, op. cit. (n. 44), 193—194.

[114] IRIGOIN, op. cit., 192 et 198.

[115] BELTING et CAVALLO, op. cit. (n. 10), 24—29, 48.

de privilège des milieux de cour, attirant les peintres les plus doués ? Les manuscrits du scriptorium d'Ephrem et tout autant ceux qui utilisent l'écriture bouletée, malgré la beauté exceptionnelle de certains d'entre eux ne proviennent pas obligatoirement d'un scriptorium impérial. Sans doute pourrait-on tenter aussi d'esquisser une mise en parallèle de nos enquêtes, certes encore trop fragmentaires pour être assurées, et les conditions historiques connues du monde byzantin. Au X[e] siècle, les conséquences des luttes anti-monastiques de l'âge iconoclaste pouvaient encore peser sur l'état et sur la vie des scriptoria des couvents qui pouvaient ne pas disposer de vrais ateliers de peintres. La situation a pu changer cà et là aux XI[e] et XII[e] siècles, alors que s'accrut la puissance des monastères: des ateliers de peintures ont pu se constituer à l'intérieur des scriptoria monastiques. Après les difficultés de la période latine, au XIV[e] siècle, en un temps de crise généralisée, les scriptoria reconstitués dans la capitale n'ont sans doute pas retrouvé leur force d'antan et ceci pourrait à nouveau faire comprendre pourquoi ils n'avaient plus les moyens de faire travailler des peintres en permanence. Cette confrontation des modestes résultats de nos observations et du contexte historique est excitante, mais elle reste actuellement pure hypothèse.

Pour avancer au-delà des hypothèses, il serait nécessaire de constituer des équipes de travail où collaboreraient historiens de l'art, codicologues, paléographes et spécialistes des textes, acceptant de travailler des manuscrits souvent plus intéressants pour les spécialistes des formes et de l'iconographie que pour les autres. Après quelques cinquante années de sommeil[116], il faudrait aussi reprendre tous les types d'ornements, sans exclure les lettrines (et en tenant compte de la forme des lettres tout autant que de leurs motifs ornementaux[117]). Il faudrait envisager pour un avenir plus ou moins lointain une mise en machine des formes ornementales[118] dans les manuscrits byzantins. Il faudrait accepter des collaborations

[116] Les études essentielles restent celles de WEITZMANN, op. cit. (n. 6) et de A. FRANTZ, Byzantine Illuminated Ornament. A Study in Chronology. *The Art Bulletin* 16 (1934) 43—76.

[117] Avec une justesse évidente, le P. J. Leroy, qui a bien voulu s'entretenir avec moi récemment de ces sujets et qui accumule une documentation essentielle sur les lettrines byzantines et italo-byzantines illustrées, insiste sur la nécessité de situer ces lettrines dans le contexte de la forme des majuscules non illustrées de chacun des manuscrits ou des groupes de manuscrits considérés.

[118] Une telle entreprise est engagée pour les mosaïques ornementales de pavement où les motifs sont plus aisément classables que ceux des manuscrits: voir sur ce sujet l'article de J. CHRISTOPHE et A. M. SORBETS, Application des techniques documentaires à la mosaïque gréco-romaine, dans les Actes du II[e] Colloque International pour l'étude de la mosaïque antique, organisé par H. STERN et M. LE GLAY: «La mosaïque gréco-romaine», II (Vienne 30 août—4 septembre 1971). Paris 1975, 349—362.

avec les services de restauration et les techniciens capables d'effectuer des analyses chimiques des pigments, des liants, des encres, des alliages. Tout cela exigerait sans doute une petite équipe internationale faisant le bilan des travaux déjà engagés et sériant les expériences efficacement réalisables et les normes applicables.

Mais avant que ces vœux ne se réalisent, il faut continuer nos observations modestes, en parcourant les bibliothèques du monde, en souhaitant que les conditions de travail y soient partout favorables, en regardant les illustrations et l'ensemble des manuscrits avec nos yeux et si possible de bonnes lunettes grossissantes. Il faudrait accepter d'ouvrir modestement des chemins, sans durcir ce qui n'est qu'hypothèse, c'est pourquoi je suis défavorable à un classement pseudo-chronologique des catalogues de manuscrits byzantins illustrés, même et surtout quand ils ont le sérieux de l'entreprise viennoise, et c'est pourquoi aussi je n'accepte pas dans l'état actuel de nos connaissances, une pseudo-sociologie des miniatures byzantines. Nous devons en effet ne pas être dupés par ce qui se fait ailleurs et considérer la jeunesse de notre science qui a quelques centaines d'années de retard sur la paléographie et combien plus encore sur l'étude des textes. Et nous mesurons l'énorme difficulté que nécessite l'observation minutieuse des superpositions des couleurs, de leurs couches[119], de leur technique et du manuscrit dans sa totalité. Les photographies ne suffisent jamais et j'ai conscience de la limite que cela impose à des yeux féminins, interdits aux miniatures athonites. Mais je mesure aussi les années de joie, que ce commerce intime avec les œuvres, souvent les mieux conservées de l'art byzantin, réserve aux chercheurs, trop peu nombreux de par le monde, qui accepteront de suivre la trace de nos maîtres et spécialement du plus infatigable de tous, K. Weitzmann.

[119] J.-G. VIOLETTE, Etude des miniatures du manuscrit gr. 74 (Paris, Bibliothèque Nationale), thèse dactylographiée soutenue à l'Université de Paris IV, 1976, a fourni des remarques intéressantes sur la succession des couches de couleurs dans le Par. gr. 74, mais l'étude devrait être confrontée à l'analyse d'autres manuscrits byzantins. Dans ce domaine, l'analyse la plus fondamentale est consacrée à l'Occident: H. ROOSEN-RUNGE, Farbgebung und Technik frühmittelalterlicher Buchmalerei. Studien zu den Traktaten «Mappae Clavicula» und «Heraclius». Munich—Berlin 1967.

8. THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE IN DER PALAIOLOGENZEIT

HANS-VEIT BEYER / WIEN

DIE LICHTLEHRE DER MÖNCHE DES VIERZEHNTEN UND DES VIERTEN JAHRHUNDERTS, ERÖRTERT AM BEISPIEL DES GREGORIOS SINAÏTES, DES EUAGRIOS PONTIKOS UND DES PS.-MAKARIOS/SYMEON

Es stellt sich die Aufgabe, ein möglichst umfassendes Referat zum Themenkreis „Kirchenvätertheologie in spätbyzantinischer Deutung" zu halten. Unter „Kirchenvätern" im engeren Sinn verstehen wir die lange Reihe derjenigen Theologen, die bis wenigstens zum 10. Jahrhundert hin das Dogma der offiziellen orthodoxen Kirche geprägt haben, nicht aber diejenigen, die bis ins 14. Jahrhundert vornehmlich oder ausschließlich das Mönchtum prägten und die wir als „Mönchsvater" bezeichnen. Die richtige Deutung eines Kirchenvatertextes ist zweifellos die sinnbewahrende; der Konservatismus, so problematisch er auf anderen Gebieten sein mag, hat in der Schriftdeutung seine unbedingte Berechtigung. Da die Byzantiner dazu neigten, alle Werte aus ihrer reichen Vergangenheit zu schöpfen, sind ihrer rückwärts gerichteten Aufmerksamkeit bei deren Deutung verhältnismäßig wenig Fehler unterlaufen. Wenn, konkreter gesprochen, Jean Meyendorff dem Gegner eines Neuerers wie Gregorios Palamas, dem Gregorios Akindynos, „conservatisme formel" zuschreibt[1], so ist das im angegebenen Sinn als ein Vorzug zu werten, den wir im allgemeinen auch dem späteren Palamasgegner Nikephoros Gregoras zubilligen dürfen. Wenn nämlich die Lehre der Kirchenväter als verbindlich anzusehen war, andererseits Neuerungen in Gottes Kirche eingeführt wurden[2], und sei es auch nur aus der Tradition der Mönchsväter, so war die Veranlassung, die Kirchenväter umzudeuten, — streng genommen — fehlzudeuten, ungleich größer bei den Neuerern als bei denen, die am Alten festhielten. Denn in Gesellschaften mit sanktionierter Weltanschauung ist ein offener Einspruch verboten.

Trotzdem wollen wir uns in diesem Referat bei Behandlung der Lehre der Hesychasten weniger mit deren Umdeutung der Kirchenväter befassen,

---

[1] J. MEYENDORFF, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris 1959, 108.

[2] So überschreibt z. B. Nikephoros Gregoras das 1. Buch seiner 1. „Antirrhetika": κατὰ τῶν καινὰ καὶ ἔκθεσμα δόγματα εἰσαγόντων εἰς τὴν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν, s. Nikephoros Gregoras, Antirrhetika I, Einl., Textausg., Übers. u. Anm. von H.-V. BEYER (*WBS* 12). Wien 1976, 123.

die auch zur Sprache kommen soll, als mit deren durchaus sinngemäßer Deutung der eigenen, der mönchischen Tradition. Diese soll, um die Darlegung nachprüfbar zu gestalten, an einem einzigen Beispiel erörtert werden, dem des Lichts. Als Repräsentanten für den Hesychasmus des 14. Jahrhunderts wählten wir bewußt Gregorios Sinaïtes aus, dessen Werk[3] vor Ausbruch des Hesychastenstreits entstanden ist und die hesychastische Tradition ohne Verzerrung widerspiegelt. Gerade seine Schüler dürften es gewesen sein, die in den dreißiger Jahren den Anstoß des kalabrischen Mönchs Barlaam erregten[4]. Bei unserer Quellenforschung hatten wir zunächst vor, die gesamte Reihe der Mönchsväter durchzugehen. Doch selbst dieses Unterfangen erwies sich als zu umfangreich. Einige Genugtuung bereitete allerdings, daß sich die wesentlichen Elemente der Lichtlehre des Sinaïten knapp tausend Jahre früher bei Euagrios Pontikos und Ps.-Makarios/Symeones wiederfanden, daß demnach die spätere Tradition weit mehr in einer Auswahl und Neuanordnung euagrianischer und symeonischer Elemente als in einer Einführung neuer zu bestehen scheint.

1. Der euagrianische Hintergrund der Lichtlehre des Sinaïten

Die Lichtvision während des hesychastischen Gebets hat Gregorios Sinaïtes an drei Stellen seiner asketischen Schriften beschrieben:

Σοφία πνευματοκίνητός ἐστι κατὰ τοὺς θεολόγους ἡ δύναμις τῆς νοερᾶς καὶ καθαρᾶς καὶ ἀγγελικῆς προσευχῆς, ἧς τὸ σημεῖον ἐν τῷ

[3] Das nicht sehr umfangreiche Werk des Sinaïten umfaßt 137 Κεφάλαια δι' ἀκροστιχίδος πάνυ ὠφέλιμα, 7 Ἕτερα κεφάλαια, eine Εἴδησις ἀκριβὴς περὶ ἡσυχίας καὶ προσευχῆς, bestehend aus 10 Kapiteln, 15 Kapitel Περὶ ἡσυχίας καὶ τῶν δύο τρόπων τῆς προσευχῆς und eine Reihe von kurzen Abhandlungen, deren 1. überschrieben ist: Περὶ τοῦ πῶς δεῖ καθέζεσθαι τὸν ἡσυχάζοντα εἰς τὴν εὐχήν. Diese asketischen Werke sind bis auf einen unedierten kurzen Widmungsbrief zur Εἴδησις ἀκριβής an einen Asketen Niphon — πρὸς τὸν γρηγοροῦντα ὁσιώτατον κῦρ Νίφωνα — (Iviron 506, f. 204ᵛ) ediert in: Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν ³IV. Athen 1961, 31—88, und in: *PG* 150, 1239 — 1346. Dieser Text ist ein Nachdruck aus der 1. Aufl. der Φιλοκαλία. Venedig 1782. Ein Λόγος εἰς τὴν μεταμόρφωσιν in Laura I 117 ist unediert und wird von mir zur Publikation vorbereitet.

[4] Barlaam zählt im 5. Brief, gerichtet an den Hesychasten Ignatios (323 f., Z. 117—124 Schirò), eine Reihe von Lehrinhalten auf, die er verwirft. Die dort genannte Verbindung der Seele mit dem Nabel läßt sich zwar bei Gregorios Sinaïtes nicht verifizieren, zu vergleichen ist aber z. B. εἴσοδοι τε καὶ ἔξοδοι διὰ τῶν ῥινῶν ἅμα τῷ πνεύματι γινόμεναι mit Κράτει τὸν ἀνασασμὸν τοῦ νοῦ, ὀλίγον σφίγγων ἐν προσευχῇ τὸ στόμα, καὶ οὐ τὸν τῆς ῥινός (Φιλ. ³IV 87, 17 f. = *PG* 150, 1344 B). Der Adressat des 6. und 8. Briefes des Barlaam, der Palamasverteidiger ⟨David⟩ Disypatos, war Schüler des Sinaïten (Philotheos Kokkinos, Encomium Palamae. *PG* 151, 597 B). Über eine persönliche Beziehung zwischen dem Sinaïten und Palamas ist nichts bekannt.

εὔχεσθαι ὁ νοῦς *ἀνείδεος πάντῃ* ὁρᾶσθαι, καὶ *μήτε ἑαυτὸν μήτε τι ἄλλο ἐν παχύτητι βλέπων*, ἀλλὰ καὶ τῶν αἰσθήσεων πολλάκις ὑπὸ τοῦ φωτὸς ἐκείνου συστελλομένων[5].

Εἰ οὖν βουλόμεθα ἀπλανῶς τὴν ἀλήθειαν εὑρεῖν καὶ γνῶναι, τὴν καρδιακὴν ζητήσομεν μόνον ἐνέργειαν ἔχειν, *ἀνείδεον πάντῃ καὶ ἀσχημάτιστον*, καὶ *μήτε μορφὴν ἢ τύπον* δῆθεν ἁγίων φανταστικῶς ἐνοπτρίζεσθαι *μήτε φῶτα θεωρεῖν*[6].

Σὺ δέ, ἐὰν ἡσυχάζῃς καλῶς προσδοκῶν μετὰ τοῦ θεοῦ εἶναι, *μηδέποτε παραδέξῃ*, εἴτι ἂν ἴδῃς αἰσθητὸν ἢ νοερὸν ἢ ἔξωθεν ἢ ἔσωθεν ἢ *κἂν εἶδος Χριστοῦ ἢ δῆθεν ἀγγέλου ἢ ἁγίου μορφήν*, ἢ *φῶς φαντάζεσθαι τῷ νοΐ ἢ ἐκτυποῦν* ... ἀλλὰ μένε βαρούμενος πρὸς αὐτό, ἀεὶ τηρῶν σου *τὸν νοῦν ἄχροον, ἀνείδεον, ἀσχημάτιστον*[7].

In seiner noch unveröffentlichten Rede auf die Verklärung Christi beschreibt er das Zustandekommen dieser Vision am Beispiel der Wirkung der Glorie Christi auf Petrus mit folgenden Worten:

Ὅταν γὰρ ὁ νοῦς ὑπὸ τοῦ ἀρρήτου ἐκείνου φωτὸς καταποθῇ καὶ ἔξω τῶν ὄντων γένηται, *τὴν* μὲν *αἴσθησιν ἀφαιρεῖται τῶν σχέσεων* ...[8].

In ähnlicher Weise spricht er in seinem asketischen Werk von μέθη ... δι' ἧς καὶ ἡ αἴσθησις ἀφαιρεῖται τῶν σχέσεων[9].

Die Lichterfahrung begründet eine positive, kataphatische religiöse Aussage. Alle weiteren Aussagen über dieses Licht sind jedoch negativ, apophatisch. Die Vision erscheint „in jeder Weise bild- und gestaltlos", „Form" und „Ausprägung", auch die Vielzahl („Lichter") werden ihr abgesprochen. Selbst das „Bild Christi" ist ihr nicht angemessen. Der Nus hat „farblos, bild- und gestaltlos" zu bleiben. „Er wird der Wahrnehmung der Bezüge beraubt".

Euagrios war durch die Schule des Basileios und des Gregorios von Nazianz gegangen. Er zog sich als Mönch nach Ägypten in die Gegend südöstlich von Alexandria zurück, zuerst nach Nitria und dann in die Einsiedelei von Kellia. Sein Tod fällt in das Jahr 399[10]. Antoine und Claire

[5] Gregorios Sinaïtes, Κεφάλαια πάνυ ὠφέλιμα 116 (Φιλ. ³IV 52, 30—34 = *PG* 150, 1280 D — 1281 A).

[6] Gregorios Sinaïtes, Εἴδησις ἀκριβής 3 (Φιλ. ³IV 67, 34—68, 3 = *PG* 150, 1308 B—C).

[7] Gregorios Sinaïtes, Περὶ τοῦ πῶς δεῖ καθέζεσθαι (Φιλ. ³IV 85, 29—34. 40 f. = *PG* 150, 1340 C—D).

[8] Laura I 117, f. 24ʳ.

[9] A. O. [A. 5] 59 (39, 18—20 = 1256 B).

[10] Évagre le Pontique, Traité pratique ou le Moine, I. Introd. par A. Guillaumont et C. Guillaumont. Paris 1971, 21—28.

Guillaumont geben im „Reallexikon für Antike und Christentum" eine kurze, gut belegte Darstellung seiner Lichtlehre[11], zu verweisen ist darüber hinaus auf Guillaumonts Darlegung in seinem vorangegangenen Buch „Les «Képhalaia gnostica»"[12]. Der Beachtung wert sind auch die Passagen, die Wilhelm Bousset dem Thema der Lichtherrlichkeit und der αἴσθησις des νοῦς in seinen „Euagriosstudien" widmete, wenn man sie auf den vornehmlich von J. Muyldermans und den Guillaumonts erarbeiteten neueren Stand der Forschung bringt[13].

In Euagrios' Λόγος πρακτικός, der griechisch erhalten ist, lautet das 64. Kapitel nach der neuen Ausgabe der Guillaumonts:

> Ἀπαθείας τεκμήριον, *νοῦς ἀρξάμενος τὸ οἰκεῖον φέγγος ὁρᾶν*, καὶ πρὸς τὰ καθ' ὕπνον φάσματα διαμένων ἥσυχος καὶ λείως βλέπων τὰ πράγματα[14].

Φέγγος, im Demeterhymnus vom Glanz der Haut einer Göttin, bei Xenophon vom Mondschein, in der Septuaginta vom Ruhmesglanz Gottes gesagt, bezeichnet ein mildes Licht, kein gleißendes. Die Qualitätslosigkeit dieses Lichts bleibt im angeführten Kapitel zwar unausgedrückt, läßt sich aber durch Analogie aus Kapitel 98 des „Praktikos" erschließen. Von einem Mönch auf einer Insel in der Mareotis Limne berichtet Euagrios:

> Ὁ δ' αὐτὸς ἔλεγε πάλιν *μίαν* μὲν εἶναι τῇ φύσει τὴν ἀρετήν, *εἰδοποιεῖσθαι* δὲ αὐτὴν ἐν ταῖς δυνάμεσι τῆς ψυχῆς· καὶ γὰρ τὸ φῶς τὸ ἡλιακὸν *ἀσχημάτιστον* μέν ἐστι, φησί, ταῖς δὲ δι' ὧν εἰσβάλλει θυρίσι συσχηματίζεσθαι πέφυκεν[15].

Das Sonnenlicht wird hier im Vergleich mit der Tugend als „gestaltlos" bezeichnet, mit demselben Wort, mit dem Gregorios Sinaïtes die Lichtvision beschreibt. Zu beachten ist auch, daß der Mönch die Tugend im Einklang mit der Terminologie Plotins als „eine" bezeichnet. Dieser Einheit wird das im Wort εἰδοποιεῖσθαι ausgedrückte Eidos — Spezies, Bild — entgegengestellt.

Auf Euagrios' „Praktikos" baut sein Γνωστικός auf, der vollständig nur in syrischer und armenischer Übersetzung erhalten ist. Von seinen beiden Lichterwähnungen ist die eine nichts weiter als eine Interpretation von Mt.

[11] *RAC* VI. Stuttgart 1966, Sp. 1103, *s. v.* Euagrius Ponticus.

[12] A. GUILLAUMONT, Les «Képhalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens. Paris 1962, 277 mit A. 68; vgl. unten S. 512.

[13] W. BOUSSET, Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen 1923, 317—319 (§ 14f.).

[14] Évagre le Pontique, Traité pratique ou le Moine, II. Éd. critique du texte grec, trad., comm. et tables par A. GUILLAUMONT et C. GUILLAUMONT. Paris 1971, 648. Die Variante λείως statt λεῖος entspricht ἀπερισπάστως im vorangegangenen Kapitel.

[15] A. O. II 706, 7—10.

5, 13f.: „Ein Gnostiker ähnelt dem Salz gegenüber den Unreinen, dem Licht gegenüber den Reinen"[16]. Die zweite führt uns auf dem beschrittenen Weg ein Stück weiter. Sie ist durch den Kirchenhistoriker Sokrates auch griechisch überliefert und beginnt mit einem Basileios-Zitat:

> Τῆς ἀληθείας στύλος ὁ Καππαδόκης Βασίλειος, Τὴν μὲν ἀπ' ἀνθρώπων, φησίν, ἐπισυμβαίνουσαν γνῶσιν προσεχὴς μελέτη καὶ γυμνασία κρείσσονα ποιεῖ, τὴν δὲ ἐκ θεοῦ χάριτος ἐγγινομένην δικαιοσύνη καὶ ἀοργησία καὶ ἔλεος.

Hier dürfte das bisher nicht lokalisierte Basileios-Zitat enden[17]. Euagrios setzt fort:

> Καὶ τὴν μὲν προτέραν δυνατὸν καὶ τοὺς ἐμπαθεῖς ὑποδέξασθαι, τῆς δὲ δευτέρας οἱ ἀπαθεῖς μόνοι εἰσὶ δεκτικοί, οἳ καὶ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς *τὸ οἰκεῖον φέγγος τοῦ νοῦ περιλάμπον αὐτοὺς θεωροῦσι*[18].

Hier führt der Mönchsvater den schon im „Praktikos" erwähnten „Lichtschein des Nus" auf die „Gnade Gottes" zurück, ohne allerdings wie Palamas zu behaupten, man könne diese Gnade sehen[19], oder wie der Sinaïte „Erkenntnis der Wahrheit" (γνῶσιν ἀληθείας) als „Wahrnehmung der Gnade" (τὴν τῆς χάριτος αἴσθησιν) zu erklären[20].

Die an den „Gnostikos" anschließenden, aus jeweils nur 90 Kapiteln bestehenden sechs Zenturien (!) Κεφάλαια γνωστικά fielen wegen ihres origenistischen Inhalts der Verdammung von 553 zum Opfer[21]. Syrisch sind sie in zwei Übersetzungen auf uns gekommen, die Guillaumont ediert hat. Die eine davon ist antiorigenistisch überarbeitet. Griechisch ist der Text nur bruchstückhaft überliefert. Kapitel I 34 lautet in Guillaumonts Übersetzung der nicht überarbeiteten Fassung:

> «Le sens est naturellement fait pour sentir par lui-même les choses sensibles; mais le nous en tout temps se dresse et attend (de voir) quelle contemplation spirituelle se donnera elle-même à lui en vision»[22].

[16] W. FRANKENBERG, Euagrius Ponticus (*Abhandlungen d. königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl.* NF 13, Nr. 2). Berlin 1912, 547 ρϛ'. Frankenberg gab sich die Mühe, den syrischen Text ins Griechische zu retrovertieren.

[17] Die folgende Periode entspricht zu sehr dem Stil des Euagrios, um sie noch dem Basileios zuzuweisen, vgl. die durch A. 14, A. 28 und A. 54 ausgewiesenen Zitate.

[18] Sokrates, Hist. eccl. 4, 23 (*PG* 67, 520 B); vgl. a. O. [A. 16] 553 ρμζ'.

[19] Gregorios Palamas, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων 1, 2, 2 (I 395, 4f. CHRESTU) ... ὁρᾷ ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐπηγγελμένην χάριν ...

[20] A. O. [A. 5] 3 (31, 20 = 1240 A).

[21] A. O. [A. 10] 32.

[22] Les six Centuries des Képhalaia gnostica d'Évagre le Pontique. Éd. critique de la version syriaque commune et d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double trad. française par A. GUILLAUMONT (*PO* 28/1). Paris 1958, 33. Vgl. a. O. [A. 16] 79.

Der frühere Herausgeber der antiorigenistischen Übersetzung, Frankenberg, hat den der „contemplation spirituelle" entsprechenden syrischen Ausdruck sicherlich richtig durch πνευματικὴ θεωρία retrovertiert. Euagrios hatte sich im „Praktikos" schon zweimal auf sie bezogen, sie als Vergnügen der Gnosis und Eingebung der Engel hingestellt und sie hierbei von den „schimpflichen Phantasien", die die Dämonen hervorrufen, unterschieden[23]. In den „Gnostischen Kapiteln" bezieht er die „contemplation spirituelle" gewöhnlich auf die intelligible Welt und von dieser ausgehend auch auf die materielle Schöpfung sowie auf weitere, künftige Welten, so in Kap. III 26. Die höchste Stufe des Geistes, die für ihn in der Erkenntnis Gottes und in einer Lichtvision besteht, ist von der „contemplation" im allgemeinen, wenn auch nicht immer, genau geschieden und trägt neben anderen den Namen „science spirituelle" (Kap. II 3 etc.). In unserem Fall scheint allerdings mit „contemplation" die „science" gemeint zu sein. Darauf deutet das folgende Kapitel I 35:

> «De même que la lumière, alors qu'elle nous fait tout voir, n'a pas besoin d'une lumière avec laquelle elle serait vue, de même Dieu, alors qu'il fait tout voir, n'a pas besoin d'une lumière avec laquelle il serait connu; lui, en effet, dans son essence ‚il est lumière'»[24].

Wir finden hier nicht die Lichtvision wieder, nach der der Nus seinen eigenen Lichtschein schaut und die anderenorts so typisch für Euagrios ist. Dagegen stellt sich heraus, daß er in diesem Kapitel durch und durch von Vorgängern abhängig ist, an erster Stelle von Plotin. Dieser setzt am Ende seines Traktats V 3 der Seele zum Trost das Licht, das diese plötzlich empfange, mit Gott und dem Einen gleich und behauptet:

> Φωτισθεῖσα δὲ ἔχει, ὃ ἐζήτει, καὶ τοῦτο τὸ τέλος τἀληθινὸν ψυχῇ, ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου καὶ αὐτῷ αὐτὸ θεάσασθαι, οὐκ ἄλλου φωτί, ἀλλ' αὐτό, δι' οὗ καὶ ὁρᾷ· δι' οὗ γὰρ ἐφωτίσθη, τοῦτό ἐστιν, ὃ δεῖ θεάσασθαι — οὐδὲ γὰρ ἥλιον διὰ φωτὸς ἄλλου[25].

Mit der Behauptung, Gott sei seinem Wesen nach Licht, steht Euagrios in der Tradition des Origenes, der die *lux intellectualis* mit der *divina natura* identifizierte[26]. Ohne die Einführung des Wesens wäre die Behauptung bloßes Bibelzitat (1 Io. 1, 5 ὁ θεὸς φῶς ἐστιν).

[23] Kap. 76 (a. O. [A. 14] 664), vgl. Kap. 32 (574).

[24] Kap. III 26 (a. O. [A. 22] 107, vgl. IV 30 (149). 47 (157). V 16 (183). 74 (209). VI 2 (217). 65 (245). — Kap. II 3 (61). III 56 (121). IV 6 (139). 18 (143). 25 (147). 63 (165). V 34 (191). VI 90 (255), aber III 42 (115). — Kap. I 35 (33), vgl. a. O. [A. 16] 79.

[25] Plotin V 3 (49), 17, 33—37.

[26] Origenes, De principiis 4, 4, 9 (*GCS* 22, 362, 5 f. Koetschau) „intellectualis lucis, id est divinae naturae".

In Kap. I 74 nennt er ein dreifaches Licht:

> «La lumière du nous se divise en trois, à savoir: en la science de la Trinité adorable et sainte, en la nature incorporelle qui a été créée par elle, et en la contemplation des êtres».

Wir haben uns zu fragen, ob er hier das erste Licht, das in der Erkenntnis der Trinität bestehe, vielleicht nur als Metapher für seine Dogmatik versteht. Gegen eine solche Deutung sprechen aber Kap. II 29, in welchem er uns über eine künftige Vereinigung des Intellekts mit dem Licht der hl. Dreiheit unterrichtet, und Kap. V 3, wo von Lichtstrahlen dieser Dreiheit die Rede ist. Wie sehr er als Dogmatiker die Trinität auch immer wieder als Objekt setzt und wie weit er auch von einer wirklichen Lichtvision entfernt sein mag, sein Wunsch erstreckt sich eben auf diese, und den Unterschied von Subjekt und Objekt erklärt er bei Erkenntnis der Trinität für nicht vorhanden (Kap. IV 77 etc.). — Aus den „Gnostischen Kapiteln" können wir wiederum entnehmen, daß die Lichtvision gestaltlos gedacht wird (Kap. I 46, III 31), zudem auch, daß ihr keine Farbe zukomme (Kap. IV 84, vgl. I 29)[27].

Der zweiten Art des in Kap. I 74 genannten Lichtes entspricht als Gegenstand die intelligible Welt, die in Kap. V 42 genannt ist:

> Ὁ ἐν τῇ διανοίᾳ κόσμος κτιζόμενος μεθ' ἡμέραν μὲν δυσδιάγνωστος εἶναι δοκεῖ, τῶν αἰσθήσεων περισπωσῶν τὸν νοῦν καὶ τοῦ αἰσθητοῦ φωτὸς περιλάμποντος· νύκτωρ δὲ ἔστιν ἰδεῖν αὐτὸν περιφανῶς κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς *ἐκτυπούμενον*[28].

Die ausgeprägte Gedankenwelt steht im Gegensatz zur ungestalteten Lichtvision. Sie ist der zentrale Gegenstand seiner πνευματικὴ θεωρία, die im Laufe seiner wenig zusammenhängenden erkenntnistheoretischen Darlegungen noch andere Namen trägt, am häufigsten den der „contemplation première de la nature" (Kap. II 13 etc.). Als „première" steht sie der „contemplation naturelle seconde" gegenüber, die sich bei ihm auf die materielle Welt bezieht (Kap. II 2 etc.). Intelligible und materielle Welt stehen in einer Art Wechselwirkung. Einerseits behauptet er, daß sich Christus der „contemplation spirituelle" bedient habe, um die Natur der Körper zu schaffen (Kap. III 26) und daß auch die „contemplation naturelle seconde" ursprünglich immateriell gewesen sei, andererseits meint er, daß der Schöpfer diese „contemplation" durch die Materie enthülle

[27] Kap. I 74 (a. O. [A. 22] 53). — Kap. II 29 (73). V 3 (177). — Kap. IV 77 (171). 87 (175). V 62 (203. 205); vgl. V 60 (203). — Kap. I 46 (39). III 31 (111). IV 84 (173), vgl. I 29 (31).

[28] I. Hausherr, Nouveaux fragments grecs d'Évagre le Pontique. *OCP* 5 (1939) 232, E 16, vgl. a. O. [A. 22] (195).

(Kap. II 20). Der Intellekt ist für ihn allerdings an keine solche Widerspiegelung gebunden, er schaut die „intelligiblen Dinge“ bald „getrennt“, bald zusammen mit den „Objekten“ (Kap. II 27). — In Kap. V 16 dient ihm der γνόφος auf dem Sinai (Ex. 20, 21) als Bild für die geistliche Betrachtung. — Die angenommene Selbständigkeit der intelligiblen Welt veranlaßt ihn, dem Intellekt in Kap. II 35 fünf den äußeren entsprechende spirituelle Sinne zuzuschreiben[29]. In ähnlicher Weise hatte Origenes von den „sogenannten göttlichen Sinnen“ (τὰς καλουμένας θείας αἰσθήσεις) gesprochen, die „zum Verständnis des Intelligiblen“ (πρὸς κατανόησιν τῶν νοητῶν) führten[30], entsprechend kennt auch Ps.-Makarios „fünf Sinne der Seele“[31]. Doch während sie bei diesem bloße Allegorien sind, weisen sie bei Euagrios Analogien zu den natürlichen Sinnen auf.

Im Weltsystem des Euagrios gibt es „kein Geschöpf, das nicht das Zeichen des Lichtes trägt“ (Kap. II 70). Den Intellekt siedelt er unter Berufung auf Salomon im Herzen an. Das Licht, das ihm erscheine, komme jedoch aus dem Kopf (Kap. VI 87). Nur beiläufig interessiert in unserem Zusammenhang, daß er „das Licht“ „in den heiligen Tempeln“, d. h. den christlichen Kirchen, als „Symbol der geistlichen Erkenntnis“ deutet, das Licht „im Haus der Götzen“ als „Zeichen trügerischer Lehren und Verstandesbetätigungen“.

Erscheinungen von Dämonen stellen ein Gegenbild zur Lichtvision dar. Ihre „Körper besitzen“ nach Kap. I 22 „Farbe und Gestalt“[32]. Sie treten nach Kap. I 53 in dreierlei Gestalt auf:

> Τὰ μὲν τῷ νοΐ μαχόμενα δαιμόνια καλοῦνται πτηνά, θηρία δὲ τὰ τὸν θυμὸν ἐκταράσσοντα, κτήνη δὲ ὀνομάζεται τὰ τὴν ἐπιθυμίαν κινοῦντα[33].

Die gleiche Einteilung finden wir bei dem Sinaïten[34]. Bei Euagrios sind diese Tiere jedoch eher symbolisch zu verstehen, bei Gregorios treten sie als Phantasiegebilde in Erscheinung.

[29] Kap. II 13 (a. O. [A. 22] 67). III 27 (109). 33 (111). IV 10 (141). vgl. III 61 (123). 67 (125). 87 (133). IV 27 (147). — Kap. II (61). 20 (69). III 61 (123). 67 (125). 86 (133). IV 19 (143). 51 (159), vgl. II 13 (67). IV 10 (141). 27 (147). — Kap. III 26 (107). II 20 (69). 27 (71). — Kap. V 16 (183). — Kap. II 35 (75), die griechische Form wurde von Muyldermans in einem mir bis jetzt nicht zugänglichen ergänzten Sonderdruck (!) publiziert, s. a. O.

[30] Origenes, In Io. comm. 10, 279 (*GCS* 10, 218, 6—8 Preuschen).

[31] Ps.-Makarios/Symeon, Logos 49, 2, 3 (a. O. [A. 120] II 111, 4), vgl. Hom. 4, 7 (a. O. [A. 126] 32, 110). Den Hinweis verdanke ich Prof. Reinhart Staats, s. dessen Aufsatz, Die törichten Jungfrauen von Mt 25 in gnostischer und antignostischer Literatur, in: W. Eltester (Hrsg.), Christentum und Gnosis (*Beih. zur Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss.* 37). Berlin 1969, 98—115.

[32] Kap. II 70 (a. O. [A. 22] 89). VI 87 (255). IV 25 (145. 147). I 22 (25).

[33] A. O. [A. 28] 230, vgl. a. O. [A. 22] 43.

[34] A. O. [A. 5] 71 (41, 12 f. = 1260 A).

Die aus einem Prolog und 153 Kapiteln bestehende Schrift Περὶ προσευχῆς wird in der griechischen Tradition dem Neilos von Ankyra, in der östlichen dem Euagrios zugeschrieben, für dessen Autorschaft I. Hausherr auch innere Kriterien geltend gemacht hat[35]. Die Erklärung, die der Autor hier für eine dämonische Lichtvision gibt, ist teilweise gehirnphysiologisch. Im Widerspruch zum „gnostischen Kapitel“ VI 87 siedelt er den Nus im Gehirn an. Dort lokalisierte ihn noch ein Jahrtausend später unser frommer Sinaïte[36]. Der Bildungsfeind Palamas hingegen wies dem Nus im Herzen seinen festen Platz zu (ἀλλ' ἐν τῇ καρδίᾳ ὡς ἐν ὀργάνῳ τὸ λογιστικὸν ἡμῶν εἶναι ἐπιστάμεθ' ἀκριβῶς)[37]. Der Autor Περὶ προσευχῆς behauptet:

> Οἶμαι τὸν δαίμονα ἐφαπτόμενον τοῦ εἰρημένου [*sc.* κατὰ τὸν ἐγκέφαλον] τόπου *τὸ περὶ τὸν νοῦν φῶς τρέπειν*, καθὼς βούλεται, καὶ οὕτω κινεῖσθαι τὸ τῆς κενοδοξίας πάθος εἰς λογισμόν, *μορφοῦντα τὸν νοῦν* κουφογνωμόνως πρὸς τοπασμὸν θείας καὶ οὐσιώδους γνώσεως. Μὴ ὀχλούμενος δὲ ὁ τοιοῦτος ὑπὸ σαρκικῶν καὶ ἀκαθάρτων παθῶν, ἀλλὰ καθαρῶς δῆθεν παρεστώς, δοκεῖ μηκέτι ἐνέργειάν τινα ἐναντίαν γίνεσθαι ἐν αὐτῷ. Ὅθεν ὑποπτεύει θείαν εἶναι ἐπιφάνειαν τὴν γινομένην αὐτῷ ὑπὸ τοῦ δαίμονος, δεινότητι λίαν χρωμένου καὶ *διὰ τοῦ ἐγκεφάλου τὸ συνεζευγμένον φῶς ἀλλοιοῦντος καὶ μορφοῦντος αὐτόν*, καθὼς προέφημεν[38].

Es ist davon die Rede, daß der Dämon auf dem Weg über das Gehirn das dem Nus verbundene Licht ändert und diesen zu leichtfertiger Annahme göttlicher Erkenntnis gestaltet. Hiermit kontrastiert in derselben Schrift die eugrianische Seligpreisung:

> Μακάριος ὁ νοῦς, ὃς κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς τελείαν ἀμορφίαν ἐκτήσατο[39].

[35] I. Hausherr, Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo-Nil). *Revue d'ascétique et de mystique* 15 (1934) 34—169.

[36] Gregorios Sinaïtes. Περὶ ἡσυχίας καὶ τῶν δύο τρόπων τῆς προσευχῆς 2 (Φιλ. ³IV 71, 31 f. = *PG* 150, 1316 A) sagt zwar: ἄγξον τὸν νοῦν ἐκ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐν καρδίᾳ, wenn er die Körperhaltung beim hesychastischen Gebet erklärt. Doch damit drückt er gleichzeitig aus, daß der gewöhnliche Sitz des Nus für ihn im ἡγεμονικόν ist, und dieses siedelt er im Gehirn an, s. a. O. 11 (77, 18 = 1325 A) ὥστε ἀλγεῖν καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ.

[37] A. O. [A. 19] 1, 2, 3 (I 396, 2 f.), vgl. hierzu a. O. [A. 2] 90. Sein Gewährsmann für diese Ansicht ist der Messalianer Ps.-Makarios-Symeones, s. a. O. [A. 19] 1, 3, 41 (I 452, 17—20) = Ps.-Makarios / Symeon, Logos 32, 8, 5 (a. O. [A. 120] II 22, 14—16 ἡ καρδία ⟨γὰρ Ps.-Mak.⟩ ἡγεμονεύει ὅλου τοῦ ὀργάνου . . . ἐκεῖ [ἐπεὶ Druckfehler bei Berthold] γάρ ἐστιν ὁ νοῦς . . ., vgl. Ps.-Makarios, Hom. 15, 20 (a. O. [A. 126] 139, 283—285). Palamas benutzte eine Handschrift der Gruppe B der Sammlung I, wie an der Auslassung von καὶ βασιλεύει nach ἡγεμονεύει zu erkennen ist.

[38] Euagrios — Ps.-Neilos, Περὶ προσευχῆς 74 (Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν ³I. Athen 1957, 183 = *PG* 79, 1184 A).

[39] A. O. 117 (187 = 1193 A).

Eine weitere hier in Betracht kommende Schrift des Euagrios ist in Par. Coisl. 109 Περὶ λογισμῶν κεφάλαια überschrieben[40]. In der Φιλοκαλία lautet die Überschrift Κεφάλαια περὶ διακρίσεως παθῶν καὶ λογισμῶν[41], bei Migne, wo das Werk dem Neilos zugewiesen ist, Κεφάλαια κζ' περὶ διαφόρων πονηρῶν λογισμῶν[42]. Wir nennen das Werk hier schlicht Περὶ λογισμῶν. Die angeführte Pariser Handschrift bietet einen umfangreicheren Text als den in der Φιλοκαλία und den bei Migne abgedruckten. Muyldermans hat die bei Migne fehlenden Textstücke in seiner textgeschichtlichen Untersuchung über Euagrios herausgegeben[43]. Seine Ergänzung setzt genau dort ein, wo der Φιλοκαλία-Text endet, nicht aber der Migne-Text. Man benutzt am besten für den ersten Teil den Φιλοκαλία-Text und vergleicht ihn mit dem Migne-Text[44], für das weitere ist die Edition von Muyldermans heranzuziehen, der uns für die bereits vor ihm edierten Textstücke auf *PG* 79 und *PG* 40 weiterverweist. Zu allem Überfluß sind nämlich einige Kapitel Περὶ λογισμῶν fälschlich in die Migne-Ausgabe des „Praktikos" (*PG* 40) geraten und finden sich nur dort, sofern sie nicht mit Textpassagen in *PG* 79 übereinstimmen. Es ist nach Muyldermans möglich, daß auch die Rezension des Coislinianus nicht den originalen Textzustand wiedergibt[45].

Euagrios warnt in Kap. XXII (nach der Zählung Muyldermans) vor einer Anachorese im Zustand des Hochmuts (ὑπερηφανία) und schildert uns eindringlich eine dämonische Vision:

> Ὅταν δέ τις ἀναχωρεῖ τοιαύτην ἔχων κατάστασιν, πρῶτον μὲν ὁρᾷ τὸν τῆς κέλλης ἀέρα διάπυρον καὶ ἀστραπὰς τινὰς νύκτωρ ἐκλαμπούσας περὶ τοὺς τοίχους, ἔπειτα φωνὰς διωκόντων καὶ διωκομένων καὶ ἅρματα σὺν ἵπποις κατὰ τὸν ἀέρα τυπούμενα καὶ τὸν οἶκον ὅλον πεπληρωμένον Αἰθιόπων καὶ ταραχῆς[46].

Nach Gregorios Sinaïtes können sich „die Dämonen der Begierde" u. a. „in brünstige, feuerfarbene Rosse" (εἰς ἵππους θηλομανεῖς πυροειδεῖς) verwandeln[47]. Der junge Maximos Kausokalybes schildert dem Sinaïten, den er

[40] R. Devreesse, Le Fonds Coislin. Paris 1945, 98.

[41] A. O. [A. 38] ³I 44.

[42] *PG* 79, 1199—1200.

[43] J. Muyldermans, À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Louvain 1932, 47—60.

[44] Die Kapitelabgrenzung bei Migne weicht von der der Φιλοκαλία ab. Kap. XXI laut Migne steht in der Φιλοκαλία vor Kap. XIX laut Migne. Die von Muyldermans eingeführte Kapitelnumerierung, die wir hier übernehmen, entspricht auch für die Anfangskapitel nicht genau der Numerierung bei Migne. Im Coisl. 109 sind die Kapitel unnumeriert.

[45] Zur vermutlichen Unechtheit des letzten Kapitels s. A. 66.

[46] A. O. [A. 43] 47, 12—17.

[47] A. O. [A. 5] 71 (40, 39—41, 1 = 1257 D).

besuchte, eine Vision göttlichen Lichts[48]. Auf einen kritischen Einwand hin weiß er dieses vom φῶς πυρῶδες τῆς πλάνης zu unterscheiden[49]. Das Prüfungsgespräch zwischen beiden, das uns Theophanes, nach 1381 Metropolit von Peritheorion und um 1360 Abt des Vatopedi-Klosters[50], überliefert hat, zeigt uns, daß Barlaams Kritik an φώτων διαφοραὶ πυρρῶν τε καὶ λευκῶν[51] wenig Spuren bei den Mönchen hinterlassen hatte.

In Kap. XXIII finden wir eine Erörterung der organischen Sinneswahrnehmung[52]. Euagrios führt aus, daß sich der Nus ein Bild von sich selber nach der Gestalt seines eigenen Körpers oder der seines Nächsten mache und verwirft solche Bilder als dämonisch[53]. Entsprechend beschreibt Gregorios nach der eingangs zitierten Stelle als Zeichen des reinen Genets einen Nus, „der weder sich selbst noch etwas anderes konkret (ἐν παχύτητι) sieht".

In Kap. XXX schildert Euagrios die Lichtvision mit fast den gleichen Worten wie im „Gnostikos":

> τοῦ φωτὸς τοῦ κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς τὸν νοῦν περιλάμποντος[54].

In Kap. XXXVII warnt er davor, sich das Gesicht eines Feindes einzuprägen, durch das man diesen zur Zeit des Gebets zum Gott mache. Denn, so lautet die Begründung: πάντα γὰρ τὰ σχήματα οἱ πονηροὶ περιεργάζονται δαίμονες[55]. Hier erhält die immer wieder geforderte Gestaltlosigkeit der Lichtvision einen moralischen Sinn. Was weiterhin ihren erkenntnistheoretischen Wert angeht, so wäre von eben dieser Eigenschaft her nichts verlockender, als sie mit John Lockes Vorstellung vom „mind" als einem „white paper", als einer „tabula rasa" zu vergleichen[56].

[48] Theophanes von Peritheorion, Βίος καὶ πολιτεία ... Μαξίμου τοῦ τὴν καλύβην πυρπολοῦντος 15 (*AnBoll* 54 [1936] 86, 4 — 87, 4 Halkin).

[49] A. O. (87, 12—14). Zu beachten ist, daß in diesem Zusammenhang wie in der Schrift Περὶ λογισμῶν von der Wirkung des Bösen auf das Gehirn die Rede ist.

[50] PLP IV (1980) 60, Nr. 7616.

[51] A. O. [A. 4] 323, 119 f.

[52] A. O. [A. 43] 49, 1—4.

[53] A. O. 49, 12—16; 50, 2—6.

[54] A. O. 53, 14 f.

[55] *PG* 79, 1232 D.

[56] J. Locke, Essay Concerning Human Understanding IV, xvi 4: „Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any ideas; how comes it to be furnished? Whence comes it by that vast store, which the busy and boundless fancy of man has painted on it with an almost endless variety? Whence has it all the materials of reason and knowledge? To this I answer in one word, from experience: in that all our knowledge is founded, and from that it ultimately derives itself", zitiert nach B. Russell, History of Western Philosophy. London 1967 [1945] 589.

Am eindrucksvollsten stellt uns Euagrios die Vision in Kap. XXXIX dar:

> Ὅταν ὁ νοῦς τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποδυσάμενος τὸν ἐκ χάριτος ἐπενδύσηται, τότε καὶ τὴν ἑαυτοῦ κατάστασιν ὄψεται κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς, σαπφείρῳ ἢ οὐρανίῳ χρώματι παρεμφερῆ, ἥντινα καὶ τόπον θεοῦ ἡ γραφὴ ὀνομάζει ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων ὀφθέντα ἐπὶ τοῦ ὄρους Σινᾶ[57].

Es nimmt wunder, daß er der Vision, wiederum im Widerspruch zu den „Gnostischen Kapiteln", eine Farbe zuerkennt. Doch eine Erklärung hierfür gibt die Exodus-Stelle 24, 9f., auf die er uns selber verweist: „Da stiegen Moses und Aaron, Nadab und Abihu und siebzig von den Ältesten Israels hinauf und sahen den Raum, wo drüben der Gott Israels stand. Unter seinen Füßen war es ein Werk aus saphirnen Mauersteinen und wie der Anblick der Feste des Himmels, wenn's klar ist". Obwohl der Sinaïte die hesychastische Lichtvision an mehrere biblische oder in der Bibel prophezeite Ereignisse anknüpft, unter denen die Verklärung Christi einen hervorragenden Platz einnimmt, finden wir das saphirblaue Himmelslicht bei ihm nicht. Der γνόφος auf dem Sinai ist für ihn zwar Abbild des Thaborlichts[58], für Euagrios aber war er in den „Gnostischen Kapiteln" nur Bild für seine geistliche Betrachtung. Ferner zeigt die bildende Kunst der Palaiologenzeit Blau zwar als Farbe der Verklärung Christi an dritter Stelle: weiß sind seine Kleider, golden sein Nimbus und himmelblau seine Mandorla; das Ereignis der Verklärung ist jedoch nicht mit der Lichtvision zu verwechseln. Es wird nur in dem Sinne von Gregorios so verstanden, als es eine solche bei den Aposteln bewirkt habe.

Im anschließenden Kap. XL beschreibt Euagrios den Weg des Nus aus den Leidenschaften bis hin zum Licht folgendermaßen:

> Καὶ τὰ μὲν πάθη ἀποθήσεται διὰ τῶν ἀρετῶν· τοὺς δὲ ψιλοὺς λογισμοὺς διὰ τῆς πνευματικῆς θεωρίας· καὶ ταύτην πάλιν, ἐπιφανέντος αὐτῷ τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς ἐκτυποῦντος τὸν τόπον τοῦ θεοῦ[59].

Die πνευματικὴ θεωρία steht hier zwischen den Tugenden, die der Praxis angehören, und dem Licht an dem ihr nach den Aussagen der „Gnostischen Kapitel" gebührenden Platz. Bemerkenswert ist, daß Euagrios das den Raum Gottes umreißende Licht hier nicht mit Gott identifiziert. Das ist ein ziemlich sicherer Hinweis auf die Priorität der Schrift Περὶ λογισμῶν. Durch

[57] *PG* 40, 1244 A = *PG* 79, 1221 B.

[58] Laura I 117, f. 20v καὶ γὰρ τύπου τύπος ἦν τελεώτερον ἕκαστος, τοῦ φωτὸς ὁ γνόφος καὶ τὸ Χωρὴβ τοῦ Θαβώρ.

[59] *PG* 40, 1244 B.

Identifizierung des Lichtes mit dem Heiligen Geist hatten zu seiner Zeit die Messalianer Anstoß erregt, und die Hesychasten sollten später durch ihr Verständnis des Lichtes nach dem Muster der drei göttlichen Hypostasen[60] erneut Polemik herausfordern.

In Kap. XLI befaßt sich der Autor wiederum mit dem Problem des Ungeprägten und Ungestalteten:

> Τῶν νοημάτων τὰ μὲν τυποῖ τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν καὶ σχηματίζει, τὰ δὲ γνῶσιν μόνον παρέχει μὴ τυποῦντα τὸν νοῦν, μηδὲ σχηματίζοντα. Τὸ γὰρ „Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν" ἐναποτίθεται μέν τι νόημα τῇ καρδίᾳ, οὐ μὴν σχηματίζει αὐτήν, οὐδὲ τυποῖ. Τὸ μὲν „Λαβὼν ἄρτον" σχηματίζει τὸν νοῦν, τὸ δὲ „κλάσαι" πάλιν τυποῖ τὸν νοῦν. Τὸ δὲ „Εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου" τυποῖ τὸν νοῦν χωρὶς τοῦ „Εἶδον τὸν κύριον", καὶ τὸ μὲν ῥητὸν δοκεῖ τυποῦν τὸν νοῦν, τὸ δὲ σημαῖνον οὐ τυποῖ. Ἑώρακε γὰρ προφητικῷ ὀφθαλμῷ τὴν φύσιν τὴν λογικὴν ὑψωθεῖσαν διὰ πρακτικῆς, δεξαμένην ἐν ἑαυτῇ τὴν γνῶσιν τὴν τοῦ θεοῦ. Ἐκεῖ γὰρ λέγεται καθέζεσθαι θεός, ἔνθα γινώσκεται, διότι καὶ θρόνος λέγεται θεοῦ νοῦς καθαρός[61].

Wenn er sagt, „ ‚Er nahm das Brot', gestaltet den Nus, ‚er brach's', prägt wieder den Nus", meint er die Kommunion, an der die Mystiker immer wieder Anstoß genommen haben, die sie immer wieder umzudeuten versuchten. Die berühmte Jesaja-Stelle 6, 1 „Ich sah den Herrn sitzen auf einem hohen und erhabenen Thron" interpretiert er in der Art des Origenes allegorisch. „Ich sah den Herrn" präge den Nus nicht, der hohe Thron, der den Nus zu prägen scheine, wird als durch die Praxis erhöhte vernünftige Natur und als Gotteserkenntnis erklärt. Thron Gottes sei ein reiner Verstand. Doch übernahm Euagrios nur die Methode von Origenes, nicht die Allegorie selber; denn in dessen Jesaja-Kommentar finden wir eine andere Deutung, die nicht dem mystischen, sondern dem hierarchischen Denken verpflichtet ist: „Si video eum regnantem caelestibus virtutibus, video eum super thronum excelsum et elevatum"[62].

Im selben Kapitel erfahren wir auch, wie Euagrios die Einsicht des Nus nennt, die über die πνευματικὴ θεωρία hinausgehe:

> ... *ἡ γνῶσις ἡ πνευματικὴ* ἀφίστησι τὸν νοῦν τῶν νοημάτων τῶν τυπούντων αὐτόν, ἀτύπωτον δὲ αὐτὸν παρίστησι τῷ θεῷ[63].

[60] A. O. [A. 5] 118 (53, 25 = 1281 D) ὑποστατικὴν τοῦ φωτὸς θεωρίαν πνευματικήν· a. O. [A. 19] 2, 3, 8 (I 545, 14f.) Ὃ μέντοι φῶς ἐνυποστάτως οἱ ἅγιοι πνευματικῶς ὁρῶσιν, ὡς αὐτοί φασιν. Vgl. die Polemik des Gregoras gegen diese Analogie, a. O. [A. 2] 466, *s. v.* ὑπόστασις.

[61] *PG* 79, 1228 C—D; Io. 1, 1; Mt. 26, 26 u. Parall.; Is. 6, 1.

[62] Origenes, In Isaiam hom. 1, 1 (*GCS* 33, 243, 23—26 Baehrens).

[63] *PG* 79, 1229 A.

Sie ist uns aus den „Gnostischen Kapiteln“ als „science spirituelle“ bereits hinreichend bekannt.

Im nächsten Kap. XLII ist von Gedanken die Rede, die unser Denkprinzip prägen und gestalten und es daran hindern, τὸ μακάριον φῶς τῆς ἁγίας τριάδος zu sehen[64].

In Kapitel XLIII bezeichnet er den Nus während des Gebets metaphorisch als ἀστεροειδής[65].

Das letzte Kapitel XLIV der Schrift Περὶ λογισμῶν ist sicherlich unecht[66].

Den „Gnostischen Kapiteln“ in syrischer und armenischer Übersetzung folgt in der Überlieferung ein „Supplement“ von 60 Kapiteln, genau so vielen, wie nötig wären, um die 6 jeweils nur 90 Kapitel umfassenden „Zenturien“aufzufüllen. Muyldermans wies jedoch nach, daß es sich hierbei um eine spätere Kompilation handelt[67]. Das Saphirkapitel z. B. kehrt in ihm zweifach wieder, einmal in der uns bekannten und einmal in leicht abgewandelter Form. Frankenberg hat das „Supplement“ syrisch ediert und ins Griechische retrovertiert[68]. Für eine Anzahl von Kapiteln entdeckte Muyldermans später die mitunter stark abweichenden griechischen Urtexte[69].

Die folgenden drei Definitionen in dem kompilierten Material geben uns Gelegenheit, die Einteilung der mönchischen Disziplinen durch Euagrios zusammenfassend zu betrachten und mit der des Sinaïten zu vergleichen:

[64] A. O. [A. 43] 55, 8—14.

[65] *PG* 79, 1228C.

[66] Der durchgehend moralisierende Stil, angereichert mit vielen Bibelzitaten, deutet auf einen Durchschnittsprediger. Wichtige Begriffe wie αἷμα τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ (a. O. [A. 43] 56, 32—57, 1), θεῖος ἔρως (58, 1; vgl. 59, 15) und πῦρ (Feuer Gottes) (59, 19—60, 15), von denen nur der letzte länger erörtert wird, sind bisher in der Schrift nicht vorgekommen. Der Autor läßt die Apostel fälschlich mit Feuerzungen reden (59, 26 f.). Col. 3, 9 f. zitiert er genauer (57, 4—6) als Euagrios an einer früheren Stelle (a. O. [A. 57]), vgl. ἀπεκδυσάμενοι NT: ἀπεξεδυσάμεθα Autor: ἀποδυσάμενος Euagrios und ἐνδυσάμενοι NT: ἐνεδυσάμεθα Autor: ἐπενδύσηται (*v. l.* ἐνδύσηται) Euagrios. Seine Lichterwähnungen bewegen sich im Rahmen gleichnishafter biblischer Licht-Dunkel-Lehre (a. O. [A. 43] 56, 21—23; 60, 12—15 etc.).

[67] Evagriana Syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticana, éd. et trad. par J. MUYLDERMANS. Louvain 1952, 79 f. Der Beweis hierzu findet sich in einem Aufsatz von J. MUYLDERMANS, Les Capita cognoscitiva dans les versions syriaque et arménienne. *Le Muséon* 47 (1934) 73—106.

[68] A. O. [A. 16] 422—471, die retrovertierten Saphirkapitel Nr. 2 und Nr. 25 auf S. 425 und S. 449.

[69] J. MUYLDERMANS, Evagriana. *Le Muséon* 44 (1931) 51—54, die beiden Saphirkapitel tragen dort die Nr. 1 und 12 auf S. 51 f.

1. Πρακτικός ἐστι μισθωτὸς ἀναμένων τὸν μισθὸν αὐτοῦ[70].

2. Θεωρητικός ἐστιν ὁ πλάττων τὸν αἰσθητὸν κόσμον κατὰ διάνοιαν τῆς αὐτοῦ μόνον γνώσεως ἕνεκεν[71].

3. Γνωστικός ἐστιν αὐθημερινὸς μίσθιος[72].

Schema

Der Unterscheidung	1. πρακτικός,	2. θεωρητικός,	3. γνωστικός
entpricht in der Schrift des *Euagrios* Περὶ λογισμῶν[73]:	1. ἀρεταί,	2. πνευματικὴ θεωρία,	3. πνευματικὴ γνῶσις,
im Prolog zu seinen 100 praktischen u. „650“ gnostischen Kapiteln:	1. ἐγκράτεια *etc.*,	2. γνῶσις φυσική,	3. θεολογία
und	1. τὰ πρακτικά,	2. + 3. τὰ γνωστικά.	
Sein 1. praktisches Kapitel lautet:		1. + 2. + 3. Χριστιανισμός	
ἔστι δόγμα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἐκ συνεστός.	1. πρακτικῆς καὶ	2. φυσικῆς καὶ	3. θεολογικῆς
Im 3. praktischen Kapitel[74] spricht er von			3. γνῶσις τῆς ἁγίας τριάδος.
Im gnostischen Kap. I 34 scheint die πνευματικὴ θεωρία auf eine höhere Stufe gehoben:			3. [?] *contemplation spirituelle.*
Kap. I 74 geht folgendermaßen in das Schema ein: *se divise en trois . . .,*			
en		2. + 3. *La lumière du nous*	
en			3. *la science de la Trinité . . .*
en		2b) *la nature incorporelle . . .*	

[70] A. O. 53, Nr. 21; vgl. a. O. [A. 16] 457, Kap. 36.

[71] A. O. [A. 69] 53, Nr. 23; vgl. a. O. [A. 16] 459, Kap. 42.

[72] A. O. [A. 69] 53, Nr. 20; vgl. a. O. [A. 16] 457, Kap. 35.

[73] S. A. 59 u. A. 63.

[74] Prolog (a. O. [A. 14] II 492, 47—51. 56—58); Kap. 1 (498). 3 (500).

et en

2a) *la contemplation des êtres.*

In Kap. III 42 definiert er als

2. *la contemplation*

2. *la science spirituelle des choses.*

Kap. III 61 lautet: 1. *Les vertus font voir au nous*

2a) *la contemplation naturelle seconde,*

et celle-ci lui fait voir 2b) *la premiere;*

et la première, à son tour[75]

3. *l'Unité sainte.*

Im Kap. 127 des *Sinaïten* finden wir folgende Entsprechungen zu den Dreiteilungen und Zweiteilungen des Euagrios[76].

1. + 2. + 3. Φιλόσοφός

ἐστι κυρίως 1. ὁ πρακτικός τε καὶ 2. + 3. θεωρητικὸς

γενόμενος καὶ

πολιτευόμενος νοῦς.

1. + 2. + 3. Τέλειος δὲ ἐστὶ νοῦς φιλόσοφος

ὁ τὴν 1. ἠθικὴν καὶ 2. φυσικὴν καὶ 3. θεολογικὴν

κατορθώσας 1. + 2. + 3. φιλοσοφίαν,

μᾶλλον δὲ 1. + 2. + 3. φιλοθείαν,

καὶ 1. τῆς μὲν ἠθικῆς

1. τὰς πράξεις,

2. τῆς δὲ φυσικῆς

2. τοὺς λόγους,

3. τῆς δὲ θεολογικῆς

3a) τὴν θεωρίαν καὶ

3b) τὴν τῶν δογμάτων

ἀκρίβειαν

διδαχθείς.

Weiter unten[77] sagt er:

1. + 2. + 3. Φιλόσοφος δὲ ἐστὶ θεῖος

ὁ διὰ 1. πράξεως καὶ 2. + 3. θεωρίας

ἑνωθεὶς τῷ θεῷ καὶ 1. + 2. + 3. φίλος αὐτῷ (*sc.* τῷ θεῷ)

γενόμενος καὶ

λεγόμενος...

[75] Kap. I 34 (a. O. [A. 22] 33). 74 (53); III 42 (115). 61 (123).

[76] A. O. [A. 5] 57, 35—58, 4 = 1289 D—1292 A.

[77] A. O. 58, 18f. = 1292 B.

In Kap. 118 sagte er[78]: Ὑποστατικὴν 3a) τοῦ φωτὸς

3a) θεωρίαν πνευματικήν.

In Kap. 130 unterteilt er die θεωρία achtfach[79]:

2. + 3. Τὰς ὀκτὼ γενικὰς θεωρίας

φαμὲν εἶναι πρώτην 3. τὴν περὶ θεοῦ τοῦ ἀνειδέου *etc.*,

δευτέραν 2b) τῆς τῶν νοερῶν δυνάμεων τάξεώς τε καὶ στάσεως,

τρίτην 2c) [vgl. a)] τῆς τῶν ὄντων συστάσεως

2d)—h) von weiteren 5 biblischen oder in der Bibel prophezeiten Ereignissen.

Palamas[80] schrieb

Κεφάλαια 2. φυσικά, 3. θεολογικά,

1. ἠθικά τε καὶ

1. πρακτικά.

Die hier durch Zahlen einander zugeordneten Termini bezeichnen entweder die Disziplin oder denjenigen, der sie anwendet, oder ihren Gegenstand. Bei der πρακτική des Euagrios ergeben sich keine Schwierigkeiten. Sie ist eindeutig abgegrenzt und synonym mit den ἀρεταί. Für die Theorie aber bietet er verschiedene Terminologien, deren Abgrenzung nicht immer leicht fällt. In der Schrift Περὶ λογισμῶν unterscheidet er eine πνευματικὴ θεωρία, die bei ihm nach den ἀρεταί die zweite Stufe seines Aufstiegsschemas darstellt. Der πνευματικός bildet dem „Supplement" zufolge die Sinnenwelt nach. Auf höchster Stufe steht nach Auskunft der Schrift Περὶ λογισμῶν die πνευματικὴ γνῶσις. Für sein Hauptwerk, die „Praktischen" und die „Gnostischen Kapitel" scheint er sich eine neue Terminologie ausgedacht zu haben, die frühere jedoch nicht außer Kraft zu setzen. Der πνευματικὴ θεωρία entspricht im Prolog und im 1. „Praktischen Kapitel" die γνῶσις φυσική, auch einfach φυσική genannt, der πνευματικὴ γνῶσις die θεολογία oder θεολογική. Die γνῶσις wird somit auch der zweiten Stufe zuerkannt. Dementsprechend hat er die „contemplation" in seinen „Gno-

[78] A. O. 53, 25 = 1281 D.

[79] A. O. 59, 36—60, 5 = 1293 D.

[80] *PG* 150, 1121 f.

stischen Kapiteln“ einmal inkonsequent als „science spirituelle des choses“ definiert[81]. Ebenso inkonsequent scheint dort die „contemplation spirituelle“ einmal von der zweiten auf die dritte Stufe erhoben worden zu sein. Die sonstigen Termini der „Gnostischen Kapitel“ sind in unserem Schema nicht vollständig aufgezählt. Gregorios Sinaïtes hat sich im wesentlichen an die neue Einteilung des Euagrios in 1. πρακτική, 2. φυσική und 3. θεολογική unter Vermeidung des Wortes γνῶσις gehalten. Die θεωρία πνευματική nimmt bei ihm im Gegensatz zur gewöhnlichen Bedeutung bei Euagrios nur den höchsten Platz ein, θεωρία ohne das Attribut kann sich wie bei Euagrios auch auf die zweite Stufe beziehen. Gregorios hat innerhalb der höchsten Disziplin, der θεολογική, Schau und Dogmatik voneinander unterschieden. Bemerkt sei auch, daß χριστιανισμός bei Euagrios und φιλοσοφία und φιλοθεία bei Gregorios Sinaïtes allumgreifende Synonyme sind.

Anhand von weiteren Zitaten aus dem „Supplement“ sei auch das Lichtproblem bei Euagrios hier abschließend behandelt. Im „Praktikos“ behauptete er, der Nus sehe „sein eigenes Licht“. Im „Gnostikos“ führte er dieses „eigene Licht“ auf die „Gnade Gottes“ zurück. In der Schrift Περὶ λογισμῶν behauptete er, daß das Licht während des Gebets „den Raum Gottes umreiße“ und sprach auch von der Schau des „seligen Lichtes der heiligen Dreiheit“. In Kap. 2 des „Supplements“ meint er, daß der Beter „der Hilfe Gottes bedürfe, der ihm das angeborene Licht entfache“ (θεοῦ γὰρ χρεία συνεργοῦντος τοῦ ἀναπνέοντος αὐτῷ τὸ συγγενὲς φῶς)[82]. In Kap. 3 läßt er zur Himmelsfarbe des Nus das „Licht der heiligen Dreiheit“ treten:

> Νοῦ (Hs. οὐ) κατάστασίς ἐστιν ὕψος νοητὸν οὐρανίῳ χρώματι παρεμφερές, ᾧ καὶ τὸ τῆς ἁγίας τριάδος κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς ἐπιγίνεται φῶς[83].

In Kap. 28 bezeichnet er in Auslegung von Ps. 75 (76), 3 als „Wohnstatt“ Gottes einen „lichten Nus“:

> Τόπος τοίνυν ἐστὶ Θεοῦ ψυχὴ λογική, κατοικητήριον δὲ νοῦς φωτοειδὴς τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας ἀρνησάμενος, τοὺς τῆς γῆς λόγους ἀποσκοπεύειν δεδιδαγμένος[84].

In Kap. 29 heißt es, Gebet sei ein „Zustand“, „der allein unter dem Licht der heiligen Dreiheit zustande kommt“ (κατάστασις ... ὑπὸ φωτὸς μόνου γινομένη τῆς ἁγίας τριάδος)[85].

[81] Vgl. dagegen „science spirituelle“ in eben diesen „Gnostischen Kapiteln“ III 56 (a. O. [A. 22] 121). IV 6 (139). 18 (143). 25 (147). 63 (165) [?]. V 34 (191). VI 90 (255).
[82] A. O. [A. 69] 51, Nr. 1; vgl. a. O. [A. 16] 425, Kap. 2.
[83] A. O. [A. 69] 51, Nr. 3; vgl. a. O. [A. 16] 427, Kap. 4.
[84] A. O. [A. 69] 52, Nr. 12; vgl. a. O. [A. 16] 453, Kap. 28.
[85] A. O. [A. 69] 53, Nr. 17; vgl. a. O. [A. 16] 453. 455, Kap. 29.

Die Frage, ob man Gott schauen, das Licht der heiligen Dreiheit sehen könne, war für Euagrios zunächst ein Problem. Das ist uns ausdrücklich in seinem nur syrisch und armenisch überlieferten „Antirrhetikos“ (gegen die Dämonen!) an einer Stelle überliefert, auf die Guillaumont aufmerksam macht: «Évagre raconte une visite qu'il alla faire un jour, en compagnie d'Ammonios, à Jean de Lycopolis pour l'interroger sur l'origine de cette lumière: est-ce la nature de l'intellect qui est lumineuse et la lumière jaillit-elle de lui-même, ou bien est-ce quelque chose d'autre, extérieur à lui, qui l'illumine? Le «Voyant» de la Thébaide leur répondit prudemment qu'il n'était pas possible à l'homme de le savoir»[86]. Guillaumont vergißt allerdings zu berichten, daß Ioannes von Lykopolis noch hinzufügte, kein Mensch könne ohne die göttliche Gnade erleuchtet werden[87]. Die Antwort war nicht vollkommen agnostizistisch.

Die Theologie bleibt dort für den Philosophen interessant, wo sie nicht durch ungerechtfertigte Rückschlüsse dogmatisch festgeschrieben ist. Euagrios huldigte ursprünglich nicht dem objektiven Idealismus des Origenes, der auf Grund der Tatsache, daß den fünf Sinnen Substanzen zugrunde liegen, meinte, dem höherwertigen „Sinn des Verstandes“ müsse auch eine Substanz, eine höherwertige, zugrunde liegen, und die entgegengesetzte Annahme als Gotteslästerung hinstellte[88]. Euagrios führte das Licht, das der Nus schaue, in fast allen seiner hier zitierten Schriften nur ursächlich auf Gott und die Trinität zurück, ohne Gott damit zu identifizieren. Erst in den „Gnostischen Kapiteln“ ist die Annahme einer Theophanie durch ihn eindeutig zu belegen. Sie deutet darauf hin, daß die „Gnostischen Kapitel“ jünger sind als die angeführten übrigen Euagrioswerke. Nicht von ungefähr ist ihre griechische Fassung dem antiorigenistischen Verdammungsurteil zum Opfer gefallen.

2. Der messalianische Hintergrund der Lichtlehre des Sinaïten

Um einen anderen Überlieferungshintergrund anzudeuten, zitieren wir den Anfang der noch unedierten Metamorphosis-Rede des Sinaïten:

> Ὅσοι τὴν θέαν τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ κατοπτριζόμενοι, τὴν αὐτὴν ἑαυτῶν εἰκόνα τῆς φύσεως *μεταμορφούμενοι ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* θεωρίας καθάπερ ἀπὸ Χριστοῦ εἰς

[86] A. O. [A. 12] 278, A. 68.
[87] Euagrios, Anthirrhetikos VI 16 (a. O. [A. 16] 524).
[88] Origenes, De principiis 1, 1, 7 (*GCS* 22, 24, 7—13 KOETSCHAU). Er verfuhr dabei ähnlich wie später Engels, als dieser die Dialektik auf die Natur übertrug, auf etwas „Niederwertiges“ unter seinen weltanschaulichen Voraussetzungen.

πνεῦμα θεότητος[89], εἴτ' οὖν ἐκ τῆς οἰκονομίας ἐπὶ τὴν θεολογίαν, καὶ οἷον ὥσπερ ἀπὸ σαρκὸς εἰς πνεῦμα τὸν νοῦν μεταμορφώσαντες, ἀπάραντες τὴν *αἴσθησιν* ἀπὸ τῆς τῶν αἰσθητῶν χθαμαλότητος καὶ ἀπὸ τῆς φαντασίας καὶ ἐπιφανείας τῶν σκεδαστῶν, δεῦτε καὶ πρὸς τὸ *ὄρος* τὸ νοητὸν τῆς θεωρίας ἀνέλθωμεν ...[90].

Obwohl in dieser Einleitung Termini wie θεολογία und θεωρία, diese wiederum die höchste Stufe der Aktivität des Nus bezeichnend, auf Euagrios zurückgehen und die Abwertung des „Sinnenhaften" und „Zerstreuten" neuplatonischen Ursprungs ist[91], so bleibt mit der umdeutenden Anknüpfung an das Pauluswort von der ‚Verwandlung von Klarheit in Klarheit', der Aufwertung des Wortes αἴσθησις und deren Verbindung mit dem bei den Synoptikern überlieferten Ereignis der Verklärung Christi doch ein Rest, der weder aus der einen noch der anderen Tradition zu erklären ist und den wir im weitesten Sinne — ohne die üblichen abschätzigen Attribute — als messalianisch erweisen können.

a) *Die Ketzerberichte*

Über erklärte Messalianer, Euchiten, Beter, haben uns nur ihre Gegner berichtet. Sie selber nannten sich πνευματικοί, φιλαλήθεις und φιλόθεοι[92]. Eine gute Orientierungshilfe über sie bietet uns der jüngst erschienene Artikel von Antoine Guillaumont „Messaliens" im „Dictionnaire de Spiritualité"[93]. Die meisten syrischen, griechischen und lateinischen Quellen sind vor mehr als 50 Jahren bequem benützbar von Michael Kmosko zusammengestellt worden[94].

Eine Forderung des Paulus war es, ‚unentwegt zu beten' (ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε)[95]. Es war also nicht unorthodox, wenn die Messalianer versuchten, dieser Forderung nachzukommen. Doch schon der älteste Zeuge gegen sie, Ephrem der Syrer († 373), berichtet uns, daß sie dabei liederlich geworden seien und daß ihre Hände alles scheuten[96]. Epiphanios von Zypern, der zweite Hauptzeuge gegen sie († 403), sagt, daß Männer und

[89] Vgl. 2 Cor. 3, 18.

[90] Laura I 117, f. 19v.

[91] Vgl. z. B. Plotin, Enn. VI 9 (9) 3, 18f. ἱέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐσχάτων ὄντων· VI 8 (39), 18, 35f. εἴδωλον μὲν τὸ σκεδασθέν, τὸ δ', ἀφ' οὗ, τὸ ἀληθές.

[92] Theodoret, Haereticarum fabularum compendium (a. O. [A. 94] CXCIX). Den zweiten und dritten Namen finden wir bei Ps.-Makarios, Hom. 10, 1 (a. O. [A. 126] 91, 2) mit weiteren von DÖRRIES angegebenen Testimonien. Diesen Hinweis verdanke ich Prof. R. Staats.

[93] Dictionnaire de Spiritualité X 2. Paris 1980, 1074—1083.

[94] Patrologia syriaca I 3. Paris 1926, CLXX—CCXCIII.

[95] 1 Thess. 5, 17.

[96] Ephrem Syrus, Adversus haereses sermo 22 (a. O. [A. 94] CLXXI).

Frauen bei ihnen bettelten, daß sie ausgiebig äßen und tränken und sich sexuellen Ausschweifungen hingäben. Ihrem Beten stellt er das *Orare et laborare* der wahren Diener Gottes gegenüber[97]. Theodoret († 458) berichtet immerhin einschränkend, daß nur „diejenigen, die die Krankheit vollkommen in sich aufgenommen haben, der Hände Arbeit als etwas Böses fliehen"[98]. Schon Epiphanios erwähnt, sie seien aus Mesopotamien nach Antiochien gekommen[99]. Flavian, 381—404 Bischof von Antiochien, hatte sich nach dem Bericht des Theodoret in das Vertrauen des greisen Messalianers Adelphios eingeschlichen und hörte von ihm folgendes:

Ἕλκειν γὰρ ἕκαστον τῶν τικτομένων ἔλεγεν ἐκ τοῦ προπάτορος, ὥσπερ τὴν φύσιν, οὕτω δὴ καὶ τὴν τῶν δαιμόνων δουλείαν· τούτων δὲ ὑπὸ τῆς σπουδαίας ἐλαυνομένων εὐχῆς, ἐπιφοιτᾶν λοιπὸν τὸ πανάγιον πνεῦμα, αἰσθητῶς καὶ ὁρατῶς τὴν οἰκείαν παρουσίαν σημαῖνον ... ὁ τούτου τετυχηκὼς ... τὴν τριάδα τὴν θείαν τοῖς ὀφθαλμοῖς θεωρεῖ[100].

Solche sichtbare Gegenwart des Geistes gestaltete Philoxenos, zwischen 485 und 523 monophysitischer Bischof von Mabbug (Hierapolis), zu einer Lichtvision aus, freilich einer satanischen. Adelphios sei nach eigenem Bericht Schüler des Julian mit Beinamen Sabas gewesen und habe mit ihm die Väter Ägyptens aufgesucht, unter ihnen Antonius. Von ihnen habe er gehört, daß der gereinigte Verstand Visionen habe. Zurückgekehrt, habe er sich lange vergeblich um eine Vision bemüht, da er an eitler Ruhmsucht litt und ihm das Wissen der Praxis fehlte. Endlich sei ihm Satan in Lichtgestalt erschienen und habe zu ihm gesagt: „Ich bin der Geist, der Tröster, und ich bin von Christus zu dir gesandt zum Lohn für deine Mühen"[101] ... Eine Lichtvision der Messalianer ist uns ausdrücklich nur noch durch Ioannes von Damaskus († 749) berichtet: Es stehe nämlich in ihren Büchern geschrieben,

ὅτι τοῖς εὐχομένοις δύναται φανεροῦσθαι ὁ σταυρὸς (*v. l.* ὁ σωτὴρ) ἐν φωτὶ καὶ κατά τινα καιρὸν εὑρεθῆναι ἄνθρωπον παρεστῶτα τῷ θυσιαστηρίῳ καὶ προσηνέχθαι αὐτῷ τρεῖς ἄρτους δι' ἐλαίου πεφυρμένους[102].

Als weiteres Moment der Lehre der Messalianer sei hier nur noch ihre Abwertung der Eucharistie erwähnt, da sie auch in späterer Lichtmystik

[97] Epiphanios, Panarion 80, 3, 4.6; 4, 6f. (*GCS* 37, 487—489 HOLL).

[98] Theodoret, Hist. Eccl. 4, 11, 1 (*GCS* 19/44, 1.2229 PARMENTIER).

[99] A. O. [A. 97] 80, 3, 6 (488).

[100] A. O. [A. 98] 4, 11, 7 (231).

[101] Philoxenos von Mabbug, Brief an Patrikios 108—110 (*PO* 30/5 [1963] 850—853 LAVENANT [mit franz. Übersetzung] = a. O. [A. 94] CCII—CCVIII [mit lat. Übersetzung]).

[102] Ioannes von Damaskus, De haeresibus. *PG* 94, 732 B = a. O. [A. 94] CCXXXIV.

und der Polemik gegen diese immer wieder eine Rolle spielt. Schon Theodoret schrieb:

> Ταύτης ἐγένοντο τῆς αἱρέσεως ἀρχηγοὶ Δαδώης τε καὶ Σάβας καὶ Ἀδέλφιος καὶ Ἑρμᾶς καὶ Συμεώνης καὶ ἄλλοι πρὸς τούτοις, οἳ τῆς μὲν ἐκκλησιαστικῆς οὐκ ἀπέστησαν κοινωνίας, οὐδὲν ὀνινάναι οὔτε λωβᾶσθαι φάσκοντες τὴν θείαν τροφήν, περὶ ἧς ὁ δεσπότης ἔφη Χριστός· „Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα“[103].

b) *Die Kappadokier und die Messalianer*

Basileios vertritt im stark neuplatonisch geprägten 9. Kapitel seines großen Traktates „Über den Heiligen Geist“ eine Geist-Licht-Lehre, die der messalianischen Geistlehre entgegenkommt. Er bezeichnet den Geist dort als φῶς νοητόν, πάσῃ δυνάμει λογικῇ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας εὕρεσιν οἷόν τινα καταφάνειαν δι' ἑαυτοῦ παρεχόμενον. Er setzt ihn also in der Tat mit einem „intelligiblen Licht“ gleich, gesteht aber dem Denkvermögen nur „eine Art Offenbarung“ zu, die von diesem Licht ausgehe. Gleichmaßen einschränkend sind auch die daran anschließenden Qualifikationen: ἀπρόσιτον τῇ φύσει, χωρητὸν δι' ἀγαθότητα· πάντα μὲν πληροῦν τῇ δυνάμει, μόνοις δὲ ὂν μεθεκτὸν τοῖς ἀξίοις[104]. Wir werden solcher Methexis bei Basileios einen direkten

[103] A. O. [A. 98] 4, 11, 2 (229). Im Text zitiert Io. 6, 54. 58.

[104] Basileios, De spiritu sancto 9, 22 (^{2}324, 27—326, 31 PRUCHE). H. DEHNHARD, Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Berlin 1964, 52, betrachtet, was Kapitel 9 angeht, nur die Verwandtschaft mit der von ihm S. 6—13 in ihrem Gedankengut eindeutig auf Plotin zurückgeführten, sehr wahrscheinlich Basileianischen (S. 14—16. 65 f.; s. auch H.-V. BEYER, David Disypatos als Theologe und Vorkämpfer für die Sache des Hesychasmus. *JÖB* 24 [1975] 116 f.) Schrift „De spiritu“ (*PG* 29, 709—774) und kommt S. 85 zu dem Schluß, daß man von einer Benutzung der Schriften Plotins in diesem Kapitel nicht sprechen könne — hiermit mag er recht haben —, sondern dieser nur auf dem Wege über „De spiritu“ in ganz bescheidenem Maße einen Beitrag zu ihm geleistet habe. Das letzte ist eine ungerechtfertigte Einschränkung. In unserem Zitat ist φῶς νοητόν von Plotin angeregt (vgl. Enn. VI 9 [9], 9, 57 derjenige, der Gott schaut, sieht sich φωτὸς πλήρη νοητοῦ) und wohl auch von Origenes (vgl. die durch A. 26 ausgewiesene Stelle). Λογικὴ δύναμις ist ein Plotinischer Terminus (I 4 [46], 3, 13; vgl. VI 1 (42), 10, 16—20), zur καταφάνεια — das Wort ist weder biblisch noch Plotinisch — vgl. die durch Plotin beschriebene Lichtschau der Seele (s. o. A. 25 und Text). Ἀπρόσιτον ist ein neutestamentliches Attribut des Lichtes (1 Tim. 6, 16), auch χωρεῖν im Sinn von „Raum haben für“, „fassen“ entspricht mehr biblischem (Gen. 13, 6; Mt. 19, 11 etc.) als Plotinischem (III 6 [26], 18, 8) Sprachgebrauch. Trotzdem geht der Gegensatz der Unzugänglichkeit und gleichzeitigen Faßbarkeit Gottes auf ein Plotinisches Denkmuster zurück (vgl. VI 9 [9], 4, 24—26 οὐ γὰρ δὴ ἄπεστιν οὐδενὸς ἐκεῖνο [*sc.* τὸ ἓν] καὶ πάντων δέ, ὥστε παρὼν [ὁ θεὸς sive παρὸν] μὴ παρεῖναι, ἀλλ' ἢ τοῖς δέχεσθαι δυναμένοις). Der Ausdruck πάντα πληροῦν ist sowohl Plotinisch (III 9 [13], 4, 2) wie Paulinisch (Eph. 4, 10). Hier ist biblisches und neuplatonisches Gedankengut so stark miteinander verwoben, daß man zweifelt, ob man τῇ δυνάμει durch „potentiell“ oder mit dem Ausdruck „durch seine Macht“ zu übersetzen habe.

Erfahrungswert nicht zuerkennen dürfen, obwohl andererseits auch eine Deutung in diesem Sinne nicht ausgeschlossen ist.

Basileios starb 379. Ob er jemals mit den Messalianern zusammentraf, ist uns nicht bekannt. Solches hat Reinhart Staats jedoch für die beiden anderen Kappadokier sehr wahrscheinlich gemacht[105]. In einer 380, bald nach dem Regierungsantritt des Theodosios gehaltenen Rede zählt Gregor von Nazianz eine lange Reihe arianischer Ausschreitungen und Verbrechen auf und erhebt dabei auch den folgenden Vorwurf:

> Ζητῶ μου τὸ χθὲς ὑμῶν σφάγιον, τὸν γέροντα καὶ Ἀβραμιαῖον πατέρα, ὃν ἐκ τῆς ὑπερορίας ἀχθέντα λίθοις ἐδεξιώσασθε, μεσούσης ἡμέρας, ἐν μέσῃ πόλει. Ἡμεῖς δὲ καὶ τοὺς φονεῖς, εἰ μὴ φορτικὸν εἰπεῖν, ἐζητησάμεθα κινδυνεύοντας[106].

Der Umstand, daß Gregor hier nicht nur die Steinigung eines „Abramiäischen Vaters“ verurteilt, sondern sich auch zugute hält, die „Mörder“ vor Strafe bewahrt zu haben, deutet auf eine gewisse Distanz zu dem Opfer der Lynchjustiz. Welcher religiösen Gruppe dieser „Vater“ zuzurechnen war, erfahren wir von Gregor von Nyssa, der den „Landsleuten Abrahams“ auf dem Konzil von 381 seine offene Bewunderung zollte:

> Οἰκειοῦμαι γὰρ τῶν ὁμοδούλων ἡμῶν τὰ κατορθώματα, οἳ τῷ αὐτῷ πνεύματι στοιχοῦντες ἐν τῇ δυνάμει τῶν ἰάσεων μαρτυροῦσι τῇ ἀληθείᾳ τοῦ λόγου, ἄνδρες ἐξ ὑπερορίας ἥκοντες, πολῖται τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραὰμ ἐκ Μεσοποταμίας ὁρμώμενοι, ἐξελθόντες καὶ οὗτοι ἐκ τῆς γῆς καὶ τῆς συγγενείας αὐτῶν καὶ τοῦ κόσμου παντός, πρὸς τὸν οὐρανὸν βλέποντες, ἐκδημοῦντες τρόπον τινὰ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, ἄνω τῶν τῆς φύσεως παθημάτων ἱστάμενοι, τοσοῦτον ἐφαπτόμενοι τῆς ζωῆς ταύτης ὅσον ἐπάναγκες, τῷ δὲ πλείονι μέρει ταῖς ἀσωμάτοις συμμετεωροποροῦσι δυνάμεσι, γηραιοὶ τὸ εἶδος, σεμνοὶ προσιδεῖν, πολιᾷ στίλβοντες, σιωπῇ κατησφαλισμένοι τὰ στόματα, λογομαχεῖν οὐκ εἰδότες, συζητεῖν οὐ μαθόντες[107].

Der Intellektuelle preist die apostolische Frömmigkeit der „Landsleute Abrahams“, und sogar der Hinweis auf ihre rhetorische Unbildung verwandelt sich bei ihm in Lob. Ihre mesopotamische Herkunft ist ein deutlicher Hinweis darauf, daß sie mit den Messalianern zu identifizieren sind. Staats hatte in seiner Dissertation „Gregor von Nyssa und die Messalianer“ den „Großen Brief“ des Ps.-Makarios, vermutlich des von Theodoret genannten

[105] R. STAATS, Die Basilianische Verherrlichung des Heiligen Geistes auf dem Konzil zu Konstantinopel 381. *Kerygma und Dogma* 25 (1979) 232—253.

[106] Gregorios von Nazianz, Or. 33, 5 (*PG* 36, 221 A—B).

[107] Gregorios von Nyssa, In suam ordinationem (Opera IX 1, 337, 15—338, 3 GEBHARDT).

Symeones, als Vorlage der Schrift „De instituto Christiano" des Gregor erwiesen[108] und hat nunmehr für dessen Wohlwollen gegenüber dieser Richtung einen weiteren Beleg beigebracht.

c) *Ioannes Chrysotomos und die Messalianer*

Der Bischof von Antiochien, Flavian, war den Messalianern nicht wohlgesonnen. Sie wichen vor ihm nach Kilikien aus und wurden dort auf der Synode von Side um 388 als Häretiker verurteilt. 386 weihte Flavian den Diakon Ioannes Chrysotomos zum Priester. Aus einem Chrysostomos-Zitat des Nikephoros Gregoras, der im 14. Jahrhundert Gregorios Palamas als Messalianer bekämpfte, läßt sich wahrscheinlich machen, daß der Priester mit seinem Bischof gleichzog. Gregoras polemisiert gegen Palamas' Lehre, daß das Licht, das die Hesychasten zu schauen vorgäben, eine Gottheit sei. Gregoras nimmt irrtümlich an, daß Chrysostomos an der zu zitierenden Stelle gegen Eunomios rede, den er ebenfalls in die geistige Ahnenreihe des Palamas stellt[109]. Der Antiochener ruft in seiner um 388 gehaltenen 2. Rede auf die auch von Euagrios herbeigezogene Jesaja-Stelle 6, 1 „Ich sah den Herrn" entrüstet aus:

> Ἄνθρωπος δὲ ἐτόλμησεν εἰπεῖν, μᾶλλον δ' ἄνθρωπος εἰς νοῦν βαλέσθαι ἐτόλμησεν, ὅτι τὴν φύσιν τὴν ἀκραιφνῆ τὴν καὶ τοῖς Χερουβεὶμ ἀθεώρητον δύναται μετ' ἀκριβείας ἰδεῖν καὶ σαφῶς. Φρῖξον, οὐρανέ· ἔκστηθι, γῆ[110].

Für den Kirchenmann hat das Licht, das von Gott ausgeht, keine empirisch-mystische, sondern eine hierarchische Funktion. In der 1. Rede auf die gleiche Jesaja-Stelle stellt er die Gottesschau der Seraphim in einem ebenfalls von Gregoras zitierten Textstück[111], wie folgt, dar:

> Καὶ γὰρ ἐκεῖνα τῆς ἀφάτου δόξης ἀπολαύοντα τοῦ κτίστου καὶ τὸ ἀμήχανον ἐνοπτριζόμενα κάλλος, οὐ λέγω αὐτὸ ἐκεῖνο, ὅπερ ἔστι τῇ φύσει — ἀκατανόητον γὰρ τοῦτο καὶ ἀθεώρητον καὶ ἀσχημάτιστον, καὶ ἄτοπόν ἐστι τὸ οὕτω περὶ αὐτοῦ ὑπολαμβάνειν —, ἀλλ' ὅσον ἐγχωροῦσιν. ὅσον ὑπὸ τῆς ἀκτῖνος ἐκείνης ἰσχύουσι καταλάμπεσθαι[112].

Es fällt auf, daß Chrysostomos der göttlichen Natur das gleiche negative Attribut ἀσχημάτιστος beilegt wie Euagrios seiner Lichtvision. Der weit verbreitete Gebrauch dieses Wortes bei den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts — Eusebios von Kaisareia, Basileios und Gregor von Nyssa —

[108] R. STAATS, Gregor von Nyssa und die Messalianer. Berlin 1968.
[109] A. O. [A. 2] 253 mit A. 15.
[110] Ioannes Chrysostomos, Hom. in illud, Vidi dominum 2, 2 (*PG* 56, 109).
[111] A. O. [A. 2] 347, 6—10.
[112] Ioannes Chrysostomos, Hom. in illud, Vidi dominum 1, 2 (*PG* 56, 100).

deutet auf eine weiter zurückliegende Quelle. In der Tat erklärt schon Clemens Alexandrinus in den „Stromateis" die biblische Feuersäule als Zeichen „der Beständigkeit und Beharrlichkeit Gottes und seines unwandelbaren und ungestalteten Lichtes" (δηλοῖ τὸ ἑστὸς καὶ μόνιμον τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἄτρεπτον αὐτοῦ φῶς καὶ ἀσχημάτιστον)[113]. Der von Clemens exzerpierte Gnostiker Theodotos schreibt hingegen der Erde zur Zeit der Schöpfung (Gen. 1, 2) die Eigenschaften ἄμορφον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον zu[114]. Wir befinden uns in der Zeit vor Plotin. Eine hellenische Quelle muß also noch weiter zurückliegen. Und den Ansatzpunkt für den theologischen Gedanken finden wir denn auch bei Platon. In seinem „Phaidros" ist das „Wesen" (οὐσία), das „den überhimmlischen Raum" (τὸν ... ὑπερουράνιον τόπον) einnimmt, „farblos, ungestaltet und unberührbar" (ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής). „Nur der Lenker der Seele, der Nus, kann es erschauen" (ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ)[115]. Hier haben wir auch den Ansatzpunkt für die Farblosigkeit, die Euagrios und der Sinaïte für ihre Visionen fordern. Bei Aristoteles dagegen ist wie bei Theodotos der Begriff der Gestaltlosigkeit mit der Materie verbunden. Er spricht von einer „Statue und von etwas, was aus Gestaltlosigkeit gestaltet ist (τῶν ἐσχηματισμένων τι ἐξ ἀσχημοσύνης)" und gebraucht in diesem Zusammenhang auch ein einziges Mal das Wort ἀσχημάτιστος. „Die Materie" (ἡ ὕλη) und „das Formlose" (τὸ ἄμορφον) sind für ihn Synonyme[116]. Der theologische Ansatzpunkt ist freilich bei Aristoteles nicht zu suchen. Doch selbst Platon begreift sein ungestaltetes Nus-Objekt räumlich. Daß Gott, Nus, Licht, Materie und Raum in der Geschichte des Denkens ein gleiches Attribut erhalten, mag ein Denkanstoß sein und ein Hinweis darauf, daß das religiöse Wesen, wenn denn im Sinne der 6. Marxschen Feuerbachthese aufzulösen, so doch nicht einfach in das menschliche Wesen und in das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse aufzulösen ist.

[113] Clemens Alexandrinus, Stromateis 1, 24 (*GCS* 15, 102, 17—19 STÄHLIN).
[114] Clemens Alexandrinus, Excerpta ex Theodoto 47, 4 (*GCS* 17, 122, 5—8 STÄHLIN).
[115] Platon, Phaedrus 247 c. Daß übrigens auch Plotin diesem Denken nicht fernsteht, zeigt die folgende Stelle Enn. VI 9 (9), 3, 27—30: Ὅταν τοίνυν ὁ ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ τοιούτου [*sc.* τοῦ καθαρωτάτου, *sc.* τοῦ ἑνὸς] ἐσταλμένος ἢ μέγεθος ἢ σχῆμα ἢ ὄγκον περὶ ταύτην τὴν φύσιν φαντασθῇ, οὐ νοῦς τούτῳ ἡγεμὼν γίνεται τῆς θέας ... Er bezeichnet darüber hinaus das, was vor dem Nus ist, als ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς (Z. 39) und als ἀνείδεον (Z. 43 f., vgl. Z. 4).
[116] Aristoteles, Physica 188 b 19 f.; 191 a 2. 10. Dem umsichtigen Plotin ist aufgefallen, daß sein Eines und die Materie das gleiche Attribut erhalten. Allerdings hat ihm das zu nichts Weiterem als einer Analogie gedient: Ἀλλ' ὥσπερ περὶ τῆς ὕλης λέγεται, ὡς ἄρα ἄποιον εἶναι δεῖ πάντων, εἰ μέλλει δέχεσθαι τοὺς πάντων τύπους, οὕτω καὶ πολὺ μᾶλλον ἀνείδεον τὴν ψυχὴν γίνεσθαι, εἰ μέλλει μηδὲν ἐμπόδιον ἐγκαθήμενον ἔσεσθαι πρὸς πλήρωσιν καὶ ἔλλαμψιν αὐτῇ τῆς φύσεως τῆς πρώτης (VI 9 [9], 7, 12—26).

Ioannes Chrysostomos hat das Attribut ἀσχημάτιστος nicht auf das Licht übertragen. Seine Lichtmotive stammen in der Regel aus der Bibel und tragen deren vornehmlich gleichnishaften Charakter. Mit Vorliebe zitiert er die Jesusworte der Bergpredigt, „Ihr seid das Licht der Welt", man solle sein Licht nicht unter den Scheffel stellen, sondern es leuchten lassen vor den Menschen[117].

d) *Die Lichtvisionen des Ps.-Makarios-Symeones*

Theodoret nannte uns in seiner „Kirchengeschichte" unter anderen einen Messalianer namens Symeones. W. Strothmann[118] und nach ihm H. Dörries[119] haben diesen Symeones mit großer Wahrscheinlichkeit als den Autor von vier Schriftensammlungen identifiziert, die unter dem Namen Makarios' des Ägypters überliefert sind, in denen jedoch auch der Name Symeon mitunter als Autorname angegeben ist. Die größte dieser Sammlungen, 64 Logoi und Epistolai, wurde 1973 erstmalig von Heinz Berthold ediert[120]. Sein umfangreicher Index umfaßt auch eine Fülle von Belegstellen zum Stichwort φῶς[121]. Der 1. Traktat, ein großer Brief an die Mönche, ist in Bertholds Ausgabe ausgelassen. Er wurde 1954 von Werner Jaeger herausgegeben[122], der ihn auf die Schrift Gregors von Nyssa „De instituto Christiano"[123] zurückführte. Reinhart Staats wies 1968 das umgekehrte Abhängigkeitsverhätnis nach[124]. — Die 2. Sammlung, 50 geistliche Homilien, auch Normalsammlung genannt, ist seit der Renaissance in vielen Ausgaben erschienen[125]. 1964 wurde sie von Hermann Dörries, Erich Klostermann und Matthias Kroeger kritisch ediert[126]. Der Index verzeichnet nicht sämtliche Stellen für φῶς. Die Lichtnennungen sind aber auch durch parallele Textstücke in der von Berthold edierten 1. Sammlung aufgeschlüsselt. Ein Anhang zur 2. Sammlung, insgesamt 7 Homilien,

[117] S. hierzu I. von der Maur, Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des Hl. Johannes Chrysostomus. Freiburg / Schweiz 1959, 36. 63, vgl. 38. 41. 46. 54.

[118] W. Strothmann, Die arabische Makariustradition. Diss. Göttingen 1934.

[119] H. Dörries, Symeon von Mesopotamien (*TU* 55/1). Berlin 1941, s. Dörries a. O. [A. 126] IX f. und Berthold a. O. [A. 120] I, IX.

[120] Makarios / Symeon, Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus graecus 694 (B), Bd. I—II, hrsg. von H. Berthold (*GCS*). Berlin 1973.

[121] A. O. II 307.

[122] W. Jaeger, Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature. Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden 1954 [Nachdr. 1965], 233—301.

[123] Gregorii Nysseni Opera ascetica, ed. W. Jaeger, J. P. Cavarnos, V. Woods Callahan, in: Gregorii Nysseni Opera VIII 1. Leiden 1952 [Nachdr. 1963], 40—89.

[124] S. o. A. 108.

[125] A. O. [A. 126] XLII—XLVI.

[126] Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, hrsg. u. erl. von H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. Berlin 1964.

wurde 1918 von Georg Leicester Marriot herausgegeben[127]. Ein Index fehlt. — Die 3. Sammlung umfaßt 43 Homilien. 23 von ihnen, die nicht durch Parallelen zur 2. Sammlung gedeckt waren, wurden 1961 von Erich Klostermann und Heinz Berthold ediert. Auf deren Ausgabe stützt sich die jüngst erschienene von Vincent Desprez, der auch einige Parallelen zur 1. Sammlung beiseite ließ und dem Text eine französische Übersetzung und einen Wortindex beigab[128]. — Die 4. Sammlung geht vollständig in die 1. ein, ist aber, wie Dörries und Schultze feststellten, älter als diese[129].

Von drei Sammlungen „Kephalaia" sind zwei bei Migne[130], die umfangreichere auch in der Φιλοκαλία ediert[131]. Diese folgt der Schriftensammlung 4, wie schon Strothmann nachwies, die anderen beiden der 1. Sammlung[132], so daß uns die „Kephalaia" und die im übrigen sehr nützlichen Verweise des Φιλοκαλία-Index über die 1. Sammlung hinaus nichts Neues bieten können.

An Sekundärliteratur ist an erster Stelle der jüngst erschienene Artikel von Vincent Desprez und Mariette Canévet „Macaire (Pseudo-Macaire; Macaire-Syméon)" im „Dictionnaire de Spiritualité" zu nennen[133]. Mariette Canévet hat in ihrem Abschnitt über die Lehre des Makarios dessen Lichtvisionen keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Auch in der beigegebenen Bibliographie spricht kein Titel das Thema direkt an. Dörries behandelt in seinem postum erschienenen Werk „Die Theologie des Makarios/Symeon" das Thema an vielen Stellen[134], doch legt auch er ihm nicht allzu großes Gewicht bei.

[127] Macarii Anecdota. Seven unpublished homilies of Macarius, ed. by G. L. Marriot (*Harvard Theological Studies* 5). Cambridge—London—Oxford 1918).

[128] Pseudo-Macaire, Œuvres spirituelles I, Homélies propres à la Collection III, intr., trad. et notes (avec le texte grec) par V. Desprez (*SC* 275). Paris 1980; Neue Homilien des Makarius / Symeon I. Aus Typus III, hrsg. von E. Klostermann u. H. Berthold (*TU* 72). Berlin 1961.

[129] A. O. [A. 120] I, XII f. LIV.

[130] *PG* 34, 822—841 B; 841 C—936 B.

[131] Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν ³III. Athen 1960, 171—234.

[132] A. O. [A. 120] I, XXXVII. Der Titel der 2. Kapitelsammlung in der Φιλοκαλία „Παράφρασις Συμεὼν τοῦ Μεταφραστοῦ εἰς ρν' κεφάλαια εἰς τοὺς πεντήκοντα λόγους" ist irreführend. Nach Berthold wird diese Sammlung in den Handschriften auf Symeon Logothetes zurückgeführt, der immerhin mit Symeon Metaphrastes identisch sein mag (s. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I. München 1978, 355). Die Bezugnahme auf die Normalsammlung, die 50 geistlichen Homilien, ist jedoch eindeutig falsch. So geht z. B. Παράφρασις 137—140 (a. O. [A. 131] 228—230) = De libertate mentis 21—24 (a. O. [A. 130] 956 A—957 C) auf Makarios/Symeon, Logos 58, 1, 1—2, 4 (a. O. [A. 120] 182, 2—184, 24) zurück. Dieser Text hat in den „50 geistlichen Homilien" keine Parallele.

[133] Dictionnaire de Spiritualité X 1. Paris 1980, 19—43.

[134] H. Dörries, Die Theologie des Makarios/Symeon. Göttingen 1978, 474.

Unsere Untersuchung soll sich hier größtenteils auf die von Jaeger und Berthold edierte 1. Sammlung erstrecken. Im „Großen Brief", durch den Symeones das Leben der Mönche regeln will, sind Lichterwähnungen sporadisch. Bei einem Vergleich mit der Überarbeitung Gregors von Nyssa fällt trotzdem auf, wie stark der Kirchenvater die Äußerungen des Mönchsvaters gerade in diesem Punkt modifiziert hat. Symeones sagt: τῷ φωτὶ τῆς ἀληθοῦς γνώσεως[135], Gregor einfacher: τῷ τῆς ἀληθείας φωτὶ[136], Symeones: ὁ τῆς εὐσεβείας ... φωτισμὸς[137]. Gregor läßt das Lichtelement weg: τὸν τῆς εὐσεβείας νόμον[138], die Johanneischen „Söhne des Lichts" (υἱοὺς φωτὸς)[139] bleiben bei Gregor unerwähnt. Beide bitten um „erleuchtete Augen eures Herzens" mit Worten des Paulus[140], und beide interpretieren das Jesuswort: „Das Reich des Himmels [Lukas: Gottes] ist in euch"[141]. Doch hierbei ist der Unterschied bezeichnend. Nicht nur, daß Gregor das Lichtelement wiederum ausläßt. Symeones erklärt das Reich als „die himmlische Freude des Geistes, die den würdigen Seelen *wirklich* zuteil wird, einen Genuß" ... „den die Heiligen im ewigen *Licht* im Reich haben werden" (τὴν τοῦ πνεύματος οὐράνιον εὐφροσύνην ταῖς ἀξίαις ψυχαῖς *ἐνεργῶς* γινομένην, ἥνπερ ἀπόλαυσιν ... ἐν *φωτὶ* αἰωνίῳ οἱ ἅγιοι ἐν τῷ βασιλείᾳ μέλλουσιν ἔχειν)[142], bei Gregor ist solche Freude nur *„gleichsam Bild und Unterpfand und Hinweis* auf die ewige Freude, die die Seelen der Heiligen im erwarteten Äon genießen werden" (αὕτη γάρ ἐστιν *οἷον εἰκὼν καὶ ἀρραβὼν καὶ δεῖγμα* τῆς αἰωνίου χαρᾶς, ἧς ἀπολαύσωσιν αἱ τῶν ἁγίων ψυχαὶ ἐν τῷ προσδοκωμένῳ αἰῶνι)[143]. Wir werden bei Ps.-Makarios und den Hesychasten immer wieder feststellen, daß sie keinen Unterschied zwischen ihrer höchsten Erfahrung und den biblischen und in der Bibel prophezeiten Gotteserlebnissen machen. Hier sucht Gregor den Mönchsvater zu berichtigen, messalianisches Gut zu verwerten, ohne dabei Messalianer zu werden.

Umgekehrt übt Symeones im 2. Logos der Sammlung 1 versteckte Kritik an Basileios:

> Ἀλλὰ καὶ τὸ εἰπεῖν τὴν γραφήν· „σκότος" ἐπεφέρετο „ἐπάνω τῆς ἀβύσσου", ποῖον ἄρα βούλεται σημαίνειν σκότος; Ἴσως ἐρεῖ τις, ὡς ἡ *σκιὰ τοῦ οὐρανοῦ πρὸ τοῦ τὸν ἥλιον κτισθῆναι σκότος ἐποίει.* Ἀλλ', ὡς

[135] A. O. [A. 122] 233, 16 f.
[136] A. O. [A. 123] 41, 7.
[137] A. O. [A. 122] 235, 4.
[138] A. O. [A. 123] 43, 8 f.
[139] A. O. [A. 122] 239, 21 (s. auch 290, 3); Io. 12, 36.
[140] A. O. [A. 122] 248, 21 f.; a. O. [A. 123] 58, 20 f.; Eph. 1, 18.
[141] A. O. [A. 122] 269, 11; a. O. [A. 123] 78, 20 f.; Luc. 17, 21.
[142] A. O. [A. 122] 269, 12—15.
[143] A. O. [A. 123] 79, 2—5.

> προειρήκαμεν, πάντα τὰ ὁρώμενα τύποι καὶ ὁμοιώματα καὶ εἰκόνες εἰσὶ τῶν ἀοράτων· οἶδα γὰρ σκότος κρυπτόν, λογικόν, ἐγκόσμιον, ἐσώτερον τούτου τοῦ φαινομένου τῆς κτίσεως σκότους καὶ τῆς σκιᾶς καὶ οἶδα ἥλιον {τὸν Χριστὸν} ἀληθινὸν φωτὸς ἀρρήτου καὶ ἐσώτερον τούτου τοῦ ἡλίου, „τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ" ἐκείνῃ φαῖνον „καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβε", τουτέστιν οὔτε εἶδεν οὔτε ἐγνώρισε διὰ τὴν ἄρρητον καὶ ἀόρατον τοῦ φωτὸς τῆς θεότητος δύναμιν[144].

Die Ansicht, gegen die sich Symeones hier wendet, hatte Basileios in seinem „Hexaemeron" dargelegt. Dort finden wir auch den Satz Τὸ τοίνυν ἐγκόσμιον σκότος τῇ σκιᾷ τοῦ οὐρανίου σώματος παρυπέστη[145], der der Formulierung bei Symeones am nächsten kommt. Auf die Stelle hat uns Basileios Pseutonkas dadurch aufmerksam gemacht, daß sie in einer Kontroverse zwischen Akindynos und Palamas nochmals eine Rolle spielte[146]. Basileios hatte Gott zwar zuvor als τὸ νοερὸν φῶς und die vorweltlichen Geschöpfe als φῶς νοητόν bezeichnet[147]. Das hinderte ihn aber nicht, für die „Finsternis über dem Abgrund" eine rein physikalische Erklärung oder, wie Pseutonkas sich ausdrückt, eine ἐπιστημονικότατη ... ἐξήγηση[148] zu geben.

Akindynos hatte die Stelle über den Schatten des Himmels, die er nach der Wiedergabe durch Palamas[149] ausführlicher, jedoch unter Auslassung des eben von uns beigebrachten Satzes zitierte, gegen seinen Widersacher ins Feld geführt und behauptet:

> ἀπὸ τούτου τοῦ κεφαλαίου ... οἴεσθαι πεπλανῆσθαι ἡμᾶς (*sc.* τὸν Παλαμᾶν) καὶ τὴν ὑφειμένην ἄκτιστον ὁρατὴν σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς καθ' ἑαυτὴν δογματίσαι θεότητα, μὴ συνειδότας, ὅτι τὸ ἄκτιστον καὶ ὑπερούσιον φῶς οὐ σώματι συνεχεῖ διαφράττεται, ἀλλὰ πανταχοῦ πάρεστι καὶ διὰ πάντων χωρεῖ ἀσχέτως καὶ ἀκωλύτως[150].

Während nun Ps.-Makarios den Basileios kritisierte, ohne ihn beim Namen zu nennen, konnte Palamas die Autorschaft des Basileios nicht verheimlichen und deutet deshalb dessen Text um, indem er das von Basileios erwähnte außerweltliche Licht für sinnlich nicht wahrnehmbar erklärt:

> Διαφράττεται τοίνυν καὶ διΐσταται τῶν ἔνδον ἡ ἄνωθεν φωτοχυσία, οὐχ ὡς μὴ χωρεῖν δυναμένη διὰ πάντων, ἅτε σωματοειδὲς καὶ ὑλικόν τι

[144] Makarios/Symeon, Logos 2, 3, 10 (a. O. [A. 120] I 7, 22—8, 2); Gen. 1, 2; Io. 1, 5.
[145] Basileios, Hexaemeron 2, 5 (^{2}164—166 Giet = *PG* 29, 41 A—B).
[146] B. S. Pseutonkas, Φυσική καί μεταφυσική τοῦ φωτός στό Μέγα Βασίλειο. Saloniki 1979, 4.
[147] A. O. [A. 145] 1, 5 (104—106 = 13 A—B).
[148] A. O. [A. 146] 9.
[149] Gregorios Palamas, Ἀντιρρητικός 6, 5 (Γρηγορίου Παλαμᾶ Συγγράμματα III. Saloniki 1970, 388, 6—28 Kontogiannes—Phanurgakes).
[150] A. O. (388, 29—389, 3).

φῶς, ἀλλ' ὡς τῶν αἰσθητῶν μὴ δεκτικῶν ὄντων ἐκείνης τῆς λαμπρότητος ...[151].

Pseutonkas bemerkt zu dieser Interpretation: ... δέν κατανόησε σωστά τό χωρίο τοῦ Βασιλείου, χωρίς αὐτό νά σημαίνει ὅτι ἔχει ἄδικο στήν ἄποψή του, πού γενικότερα ὑποστηρίζει[152]. Ich möchte hinzufügen: Palamas war von einer seltenen Skrupellosigkeit in der Umdeutung von Väterstellen. Aus demselben Zusammenhang zitiert Gregoras in seinen ersten „Antirrhetika" eine vorgebliche Textstelle bei Ps.-Dionysios, an der Palamas ein ps.-dionysianisches Prädikativum mit zwei ps.-dionysianischen Subjekten willkürlich zusammengekoppelt und entsprechend mit zwei Substantiven und einem Attribut zu diesen verfährt, so daß der Eindruck entsteht, der Text sei dionysianisch, ohne auch nur ps.-dionysianisch zu sein[153]. Allerdings müssen wir auch die zweite Feststellung von Pseutonkas bestätigen. Die Bemühung um eine innere Bereitschaft zur Aufnahme religiöser Phänomene hatte eine lange mönchische Tradition. Als für uns wichtigstes Beispiel bringt Palamas hier ein Zitat aus der Antonius-Vita des Athanasios bei:

Ἀναβλέψας εἶδε τὴν στέγην ὥσπερ διανοιγομένην καὶ ἀκτῖνα φωτός τινα κατερχομένην πρὸς αὐτόν· καὶ οἱ μὲν δαίμονες ἐξαίφνης ἄφαντοι γεγόνασιν, ὁ πόνος δὲ τοῦ σώματος εὐθὺς ἐπέπαυτο, καὶ ὁ οἶκος ἦν πάλιν ὁλόκληρος[154].

Antonius, dessen Dämonenschau weltbekannt ist, mag auch manchen anderen dazu angeregt haben, sich um Lichtvisionen zu bemühen, wie uns das von Adelphios ausdrücklich berichtet ist. Daß die Wüstenväter Ägyptens das erstrebte Ziel vorzeichneten, machen auch die „Apophthegmata Patrum" wahrscheinlich. Dort ist uns nämlich von dem echten Makarios dem Ägypter eine solche berichtet:

ἠνεῴχθη ἡ στέγη, καὶ ἐγένετο φῶς ὡς ἡμέρα· αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐθεώρουν τὸ φῶς[155].

Wenn zwei Mönche, die Makarios besucht hatte, das Licht nicht sahen, so entspricht das der Erklärung des Palamas, daß nicht jeder dafür aufnahmebereit sei.

Zurück zum 2. Logos des Ps.-Makarios. Hier ist weiterhin davon die Rede, daß der Böse Adam „der Glorie" beraubte, „die ihn umgab" (τὴν περικειμένην αὐτῷ δόξαν)[156]. Davon ist in der Bibel nirgends die Rede. Der

[151] A. O. 6, 10 (405, 4—8).
[152] A. O. [A. 146] 4.
[153] A. O. [A. 2] 318f. mit A. 1.
[154] A. O. [A. 149] 6, 10 (407, 23—27); Athanasios von Alexandrien, Vita Antonii 10 (*PG* 26, 860 A).
[155] Apophthegmata Patrum, Macarius 33 (*PG* 65, 276 D).
[156] A. O. [A. 144] 2, 3, 12 (I 8, 19f.).

Autor entdeckt diese Glorie dann wieder „auf dem Antlitz des Moses"[157], gestützt auf die Exodus-Stelle, nach der das Antlitz des Moses beim Abstieg vom Berg verklärt war[158]. Unter Moses sei der Tod κατ' ἐλπίδα καὶ ὑπόνοιαν seiner Herrschaft beraubt worden[159]. Das erinnert an die Deutung der Gottesschau des Moses in der Metamorphosis-Rede des Sinaïten als νομικὴ καὶ σκιώδης ... πόρρωθεν μυστικῶς τὴν ἀλήθειαν αἰνιττομένη[160]. Ps.-Makarios fährt fort: „Zur Zeit des Herrn aber wurde er [der Tod] in Wahrheit (ἐν ἀληθείᾳ) entmachtet", als jener nämlich „von den Toten auferstand, in die Himmel aufstieg und sich ‚zu rechten der Majestät' setzte, voller Glorienschein (πλήρης δόξης ὑπάρχων)"[161]. Das leuchtende Antlitz des Moses bezeichnet er als τύπος[162]. Der Sinaïte führt als Gotteserscheinung zur Zeit des Herrn nicht die Auferstehung und die Himmelfahrt, sondern seine Verklärung an. Zuvor bezeichnet er die Erscheinung Gottes vor Elias als τύπος καὶ ἀλήθεια und spricht bei der Verklärung von εἰκὼν καὶ δόξα τοῦ πρώτου, ohne das Wort ἀλήθεια wiederaufzunehmen[163]. Später aber bezieht sich ein ἀληθείᾳ ὀπτανόμενος auf dieses Ereignis[164]. Weiterhin bezeichnet er die Metamorphosis als τῆς ἐν ἑκάστῳ θεοφανείας ἀλήθεια[165] und deutet damit das individuell erfahrene mönchische Lichterlebnis. Gleichermaßen verfährt Ps.-Makarios, ausgehend von der Glorie des zum Himmel aufgefahrenen Christus: ἐκείνην δὲ τὴν δόξαν ἐν τῷ ἔσω ἀνθρώπῳ ἀπὸ τότε οἱ ἀληθινοὶ Χριστιανοὶ φοροῦσι[166]. Die Schilderung des Lichts der Wiederkunft schließt wie auch später beim Sinaïten[167] die Reihe der Theophanien ab[168]. Das Gegensatzpaar τύπος und ἀλήθεια geht auf Plotin zurück, der vom Nus, der sich selbst betrachtet, sagt:

Εἰ τοῦτο, δεῖ τὴν θεωρίαν ταὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ· καὶ γάρ, εἰ μὴ ταὐτόν, οὐκ ἀλήθεια· τύπον γὰρ ἕξει ...[169].

[157] A. O. 2, 3, 14 (I 9, 5f.).
[158] Ex. 34, 29—35; 2 Cor. 3, 7.
[159] A. O. [A. 144] 2, 3, 14 (I 9, 8—10). Den gleichen Gedankenzusammenhang zwischen dem Licht auf Adams und Moses' Antlitz und dem davor zurückschreckenden Tod finden wir in der Sammlung 3, a. O. [A. 128] 20, 2, 3 (236, 31—38 DESPREZ), wieder.
[160] Laura I 117, 20ʳ.
[161] A. O. [A. 144] 2, 3, 14 (I 9, 10—13).
[162] A. O. (15).
[163] Laura I 117, f. 20ʳ.
[164] A. O. f. 22ʳ.
[165] A. O. f. 25ʳ.
[166] A. O. [A. 144] 2, 3, 15 (I 9, 18f.).
[167] Laura I 117, f. 20ʳ⁻ᵛ ἡ δέ (*sc.* ἑορτή), θεία καὶ νοητὴ ἀίδιος ἔλλαμψις, ἣν θεὸς ὀφθῇ καὶ λάμψει δείξας etc.
[168] A. O. [A. 144] 2, 3, 15 (I 9, 22—25).
[169] Plotin, Enn. V 3 (49), 5, 21—24.

Neuplatonische Elemente wanderten also auch über den Messalianismus in die Mönchstheologie ein.

Wir wollen nun, weiterhin den Logos 2 kommentierend, die gesamte Sammlung 1 daraufhin untersuchen, ob sie weitere biblische Ansatzpunkte für die Gotteserscheinung und Lichtvision bietet. Der Logos 9 ist wie die mit ihr parallele Homilie 1 der Sammlung 2 eine Ausführung zur Vision des Hesekiel. Auch sie klingt in der Metamorphosis-Rede des Sinaïten kurz an[170]. Die Gesichter und Augen der Cherubim dienen dem Autor als Metapher für die erleuchtete Seele[171]. — Im Logos 17[172] kritisiert er diejenigen, die Offenbarung nur in der Schriftdeutung finden, die Evangelischen, möchte man sagen, indem er Schriftstellen gegen sie anführt: 1. das Paulus-Wort, das der Sinaïte an den Anfang seiner Verklärungsrede gestellt hat, nach welchem „Wir mit aufgedecktem Antlitz die Glorie des Herrn widerspiegeln"[173], 2. die Lichtvision des Paulus vor Damaskus[174], 3. die in solchem Zusammenhang auch von Palamas erwähnte Himmelsvision des Stephanus und 4. das Jesuswort bei Johannes: „Wer mich liebt, wird geliebt werden von meinem Vater, und ich werde ihn lieben und mich ihm zeigen (ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν)"[175].

Schließlich aber darf bei Ps.-Makarios auch der biblische Anknüpfungspunkt nicht fehlen, der den Interpreten der Palaiologenzeit unter dem Namen „Thaborlicht" so viel bedeutet hat. Im Logos 18 sagt er:

> Καὶ ὥσπερ ἀνελθὼν εἰς τὸ ὄρος ὁ κύριος „μετεμορφώθη" εἰς τὴν θεϊκὴν αὐτοῦ δόξαν, οὕτως αἱ ψυχαὶ ἀπὸ τοῦ νῦν φωτίζονται καὶ συνδοξάζονται, ἐν δὲ τῇ τελευταίᾳ ἡμέρᾳ καὶ τὰ σώματα συνδοξαζόμενα ἐξαστράπτει· λέγει γὰρ ἡ γραφή· „Τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν"[176].

Wie bei Gregorios Sinaïtes ist auch hier die Vision der Mönche zwischen die Verklärung und den Tag der Wiederkunft Christi eingeschoben. Ähnlich äußert sich Ps.-Makarios im Logos 45[177]. Ein weiteres Beispiel wird noch zu

[170] Laura I 117, f. 30v ἐξαστράψας τοὺς περικύκλῳ αὐτοῦ, vgl. Ez. 1, 4.

[171] A. O. [A. 120] 9, 1, 2 (I 125, 1—4) ≈ a. O. [A. 126] 1, 2 (2, 28—32); vgl. a. O. [A. 120] 29, 2, 2 (I 263, 12—20).

[172] A. O. [A. 120] 17, 1, 1 (I 188, 2—12).

[173] 2 Cor. 3, 18; vgl. a. O. [A. 120] 48, 6, 7 (II 104, 18f.) ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ, τουτέστι τῷ ἔσω ἀνθρώπῳ.

[174] Act. Ap. 9, 3; 26, 13.

[175] Io. 14, 21.

[176] A. O. [A. 120] 18, 7, 3 (I 207, 19—23); Mt. 13, 43. Zur Verklärung der Körper bei der Auferstehung vgl. auch a. O. [A. 128] 3, 4, 1 (92, 3—5 DESPREZ).

[177] A. O. 45, 2 (II 81, 12—21) ≈ a. O. [A. 126] 15, 38 (149, 537—547).

zitieren sein. Die Verbindung der Verklärung mit der Wiederkunft wird übrigens schon durch die synoptischen Evangelien nahegelegt[178].

Die Gotteserscheinungen vor Moses und Elias, die der Sinaïte als Vorstufen der Verklärung aufzählt, erwähnt der Autor oder Bearbeiter der 6. Homilie der Sammlung 2 und setzt sie in Beziehung zur ἡσυχία der Hesychasten, nicht speziell zur Lichtvision[179]. Die Stelle hat allerdings keine Parallele in den Logoi und ist auch dadurch verdächtig, daß wir im vorausgehenden Textstück einen Anklang an die 1. Homilie auf Jesaja 6, 1 des Chrysostomos finden[180]. Die Feindschaft des Antiochener Klerus gegenüber den Messalianern läßt uns weder an eine geistige Abhängigkeit des Chrysostomos von ihnen noch an das umgekehrte Verhältnis denken, sondern am ehesten an die Einarbeitung eines bei Chrysostomos originären Motivs. Die Bezugnahme auf die Erscheinungen Gottes vor Moses und Elias in der Verklärungsrede des Sinaïten wird denn auch weniger durch hesychastische Bibeldeutung als durch kirchenväterliche Rhetorik bestimmt. Sie knüpft an das Erscheinen von Moses und Elias während der Verklärung an, und wir finden sie zum erstenmal in der Metamorphosis-Rede des Ioannes von Damaskus belegt[181], die in derselben Handschrift überliefert ist wie die des Sinaïten und die dieser, nach inneren Kriterien zu urteilen, sicherlich benutzt hat.

Nachdem wir die biblischen Anknüpfungspunkte untersucht haben, wollen wir nun nach der Art der Lichterfahrung fragen, die Ps.-Makarios von sich und anderen behauptet. Im Logos 4 antwortet er auf die Frage: Εἰ πάντοτε εἰσέρχεται ὁ ἄνθρωπος εἰς ἐκεῖνα τὰ πράγματα; Die Antwort ist stark verderbt überliefert, doch war der Text wohl von Anfang an nicht gut formuliert. Geglättet kehrt er in der 2. Sammlung wieder. Ps.-Makarios meint:

> Ἡ χάρις ἀδιαλείπτως σύνεστι ... μία δὲ οὖσα ἡ χάρις πολυτρόπως, ὡς θέλει, πρὸς τὸ συμφέρον τῷ ἀνθρώπῳ οἰκονομεῖ, ποτὲ μὲν πλέον ἐκκαίεται καὶ ἀνάπτει τὸ πῦρ, ποτὲ δὲ ὥσπερ πραΰτερον καὶ μαλακώτερον[182].

[178] Mt. 16, 28; Mc. 9, 1; Lc. 9, 27.

[179] A. O. [A. 126] 6, 2 (65, 21—27).

[180] A. O. 6, 1 (63f., 2—4) τὰς εὐχὰς ἐν ἡσυχίᾳ καὶ εἰρήνῃ καὶ *καταστάσει* πολλῇ ποιεῖσθαι καὶ οὐχὶ ἀπρεπέσι *κραυγαῖς* καὶ συγκεχυμέναις, (65, 16f.) *κραυγαῖς ἀτάκτοις* κέχρηνται ὡς διὰ τούτων δυνάμενοι εὐαρεστῆσαι τῷ θεῷ· vgl. Ioannes Chrysostomos, Hom. in illud, Vidi dominum 1, 2 (*PG* 56, 99) καὶ γάρ εἰσί τινες ... οἵτινες καταφρονοῦντες μὲν τοῦ θεοῦ ... φωνὰς *ἀτάκτους* ἀφιᾶσι ... ἀλλότρια τῆς πνευματικῆς *καταστάσεως* ἐπιδεικνύμενοι τὰ ἤθη und ταῖς ἀσήμοις *κραυγαῖς* τὸ τῆς ψυχῆς *ἄτακτον* δημοσιεύεις.

[181] Ioannes von Damaskus, Hom. 1, 1 (*PG* 96, 548 A) u. 1, 4 (552 B) über Moses; 1, 15 (568 D) über Elias.

[182] A. O. [A. 120] 4, 9, 1 (I 50, 15. 17—19).

Hier dürfte wiederum ein Abglanz, wenn auch nur ein matter, von Neuplatonismus vorliegen, dessen Einfluß wir an der Unterscheidung von τύπος und ἀλήθεια schon einmal bemerken konnten. Die Geistesverwandtschaft wird auch dadurch bestätigt, daß das neuplatonisch geprägte Kapitel 9 von Basileios' Schrift über den Heiligen Geist in die Sammlung 3 des Ps.-Makarios eingegangen ist[183]. Doch während ebendort Art und Intensität der Gotteserfahrung im Sinne Plotins allein durch die Empfänglichkeit der Gläubigen bestimmt sind, plant und regelt bei Ps.-Makarios die Gnade das Feuer nach eigenem Willen, was neuplatonischem Denken widerspricht[184]. Auch darin unterscheidet sich Symeones von Plotin, daß im Begriff eines „sanfteren und milderen" Feuers kein abwertendes, eher ein aufwertendes Moment vorhanden ist[185]. Aufschlußreich ist eine Reihe von vier Visionen, die uns der Autor im folgenden berichtet:

(1) Πλὴν καὶ ἐπεφάνη τισὶ τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ διὰ φωτὸς καὶ προσεπάγη τῷ ἔσω ἀνθρώπῳ. (2) Ἄλλοτε πάλιν ἐν εὐχῇ ὡς ἐν ἐκστάσει γέγονεν ὁ ἄνθρωπος καὶ εὑρέθη εἰς θυσιαστήριον ἑστὼς ἐν ἐκκλησίᾳ, καὶ προσηνέχθησαν τῷ τοιούτῳ ἄρτοι τρεῖς ὡς δι' ἐλαίου ἐζυμωμένοι, καὶ ὅσῳ ἤσθιεν, ἐκεῖνο πλέον ηὔξανε καὶ ἐμηκύνετο. (3) Ἄλλοτε πάλιν ὥσπερ ἔνδυμά τι φωτεινὸν ἦν, οἷον οὐκ ἔστιν ἐπὶ τῆς γῆς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦτον οὔτε ὑπὸ ἀνθρωπίνων χειρῶν δυνατὸν κατασκευασθῆναι· καὶ ὃν τρόπον εἰς τὸ ὄρος ἀνελθόντος τοῦ κυρίου μετὰ Ἰωάννου καὶ Πέτρου καὶ Ἰακώβου μετεμορφώθη τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἐξήστραψεν, οὕτως ἦν τὸ ἔνδυμα ἐκεῖνο, καὶ ἐθαμβοῦτο καὶ ἐθαύμαζεν ὁ ἄνθρωπος ἐνδεδυμένος. (4) Ἐν ἄλλῳ δὲ καιρῷ αὐτοῦ τοῦ φωτὸς ἀδιαλείπτως φαίνοντος ἐν τῇ καρδίᾳ ἠνοίγετο ἐνδότερον καὶ βαθύτερον καὶ ἀπόκρυφον φῶς καὶ καινὸς κόσμος, καὶ ὁ φωτεινὸς συνῆν τῷ κυρίῳ αἰνῶν καὶ δοξολογῶν, ὥστε ὅλον τὸν ἄνθρωπον καταποθέντα εἰς ἐκείνην τὴν γλυκύτητα καὶ θεωρίαν μηκέτι ἔχειν ἑαυτόν, ἀλλ' εἶναι ὡς μωρὸν καὶ βάρβαρον τῷ κόσμῳ τούτῳ ...[186]

Die beiden ersten Visionen hat uns Ioannes von Damaskus, wie zitiert, aus den Büchern der Messalianer als eine berichtet. Ein aufmerksamer Leser, auf den Jean Darrouzès hinweist, hat gegen Ende des 13./Anfang des 14. Jahrhunderts im Athen. 423 zu dieser Stelle an den Rand geschrieben:

[183] A. O. [A. 128] XXIV. Hierzu bemerkt DESPREZ a. O. [A. 133] 26: „Même si son entrée dans le corpus peut être tardive, le compilateur a pu y trouver un enseignement sur l'Esprit qui fondait ou complétait celui de Macaire".

[184] Plotin VI 9 (9), 6, 39 f. τῷ ἑνὶ ... οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός.

[185] A. O. 9, 59 f. sagt Plotin von dem, der Gott geschaut hat: ἀναφθέντα μὲν τότε, εἰ δὲ πάλιν βαρύνοιτο, ὥσπερ μαραινόμενον.

[186] A. O. [A. 120] 4, 9, 2 (I 50, 24—51, 9). ≈ a. O. [A. 126] 8, 3 (78, 25—79, 38).

Ταῦτα οὐ συνᾴδουσι τῇ ἀληθείᾳ, οὐχ ἥκιστα δὲ τῇ τῶν Μασσαλιανῶν αἱρέσει· διὸ καὶ εὕρηται ταῦτα ἐν τῇ ἐκείνων βίβλῳ, καὶ παρενείρουσιν, ὡς ἔμαθον[187].

Beim Kreuz im Licht denkt man unwillkürlich auch an die Vision Konstantins vor der Schlacht an der Milvischen Brücke. Dörries verweist in seinem Apparat zum parallelen Homilientext auf die apokryphen Apostelakten und auf manichäische Tradition[188]. Bei der dritten Vision bezieht sich Ps.-Makarios auf die Verklärung Christi und den selten zitierten Markusvers, daß Christi Kleider so weiß wurden, „wie ein Walker auf Erden sie nicht so weißen kann"[189]. Die eigene Art der Erfahrung dürfte am ehesten die vierte Art der Vision beschreiben. Was Ps.-Makarios vom „ganzen Menschen" sagt, sagt später der Sinaïte vom Nus, daß er von jenem Licht „verschlungen" werde[190].

Wir kehren nochmals zum 2. Logos zurück. Wie für Euagrios hat es für Ps.-Makarios nicht nur eine göttliche, sondern auch eine satanische Lichterscheinung gegeben. Während wir bisher nur gemeinsames Gedankengut bei den von uns betrachteten Autoren feststellen konnten, finden wir nunmehr bei Ps.-Makarios eine Stelle, die der Sinaïte ohne Namensnennung direkt exzerpiert hat. Symeones wirft die Frage auf:

Τί ποιήσει ἄνθρωπος ἀποπλανώμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ ὡς δι' εὐλογοφανῶν τινων ἢ ὡς δι' ὁμοίου φωτὸς ἀποκαλύψεως χάριτος[191];

Der Sinaïte fragt entsprechend:

Τί ποιήσει τις, ὅτε „μετασχηματίζεται ὁ δαίμων εἰς ἄγγελον φωτὸς" καὶ ἀποπλανᾷ τὸν ἄνθρωπον[192];

Das hier enthaltene Bibelzitat, 2. Kor. 11, 14, scheint bei Ps.-Makarios in der Antwort auf. Gregorios Sinaïtes hat Worte und Sätze teilweise umgestellt, eine Reihe von Stellen ausgelassen, seltener aber die Ausdrücke geändert oder etwas hinzugefügt. Es ist noch feststellbar, daß er eine Handschrift der in die Sammlung 1 eingehenden Sammlung 4 benutzte, die bei Berthold das Sigel x trägt. Sie ist für die Zeit bis auf Gregorios durch Par. gr. 973 (X, J. 1045), Athen. 272 (C, 11. Jh.) und Laura B 48 (L, 13. Jh.) repräsentiert. Da Gregorios lange Jahre in der Umgebung der Laura gelebt hat, ist eine Benutzung der dort liegenden Handschrift am ehesten anzu-

[187] J. DARROUZÈS, Notes sur les homélies du Pseudo-Macaire. *Le Muséon* 67 (1954) 305, zur Datierung 306.

[188] A. O. [A. 126] (78).

[189] Mc. 9, 3. Zum Lichtkleid vgl. auch Sammlung 3, a. O. [A. 128] 16, 7, 1; 16, 8, 1; 19, 3 (204, 9 f.; 206, 5; 230, 50 DESPREZ).

[190] S. die durch A. 8 ausgewiesene Stelle.

[191] A. O. [A. 120] 2, 10, 1 (I 19, 23 f.).

[192] A. O. [A. 7] 88, 1 f. = 1344 D.

nehmen. Ein bei ihm und im Parisinus fehlendes, im Atheniensis und im Laura-Kodex nach den Angaben Bertholds jedoch vorhandenes ἐστιν sprach gegen diese Annahme. Bertholds Angabe konnte jedoch, was den Laura-Kodex betrifft, durch Autopsie berichtigt werden. Das ἐστιν fehlt auch dort[193].

Ps.-Makarios und Gregorios betonen die Bedeutung des Unterscheidungsvermögens (διάκρισις) der Seele und zählen verschiedene Tugenden wie πραότης, ἐπιείκεια, ταπείνωσις und μῖσος τοῦ κόσμου, andererseits verschiedene Laster wie τῦφος, ὑψηλοφροσύνη und ἡδοναὶ καὶ πάθη auf, an denen man, so heißt es abschließend, τὰ τοῦ ⟨ἁγίου Greg.⟩ πνεύματος χαρίσματα καὶ τὰ τοῦ σατανᾶ φαντάσματα erkennen könne. Die διάκρισις wird in diesem Zusammenhang auf die νοερὰ αἴσθησις, die „intellektuale Wahrnehmung“ zurückgeführt. Auch Plotin hat gelegentlich αἰσθάνεσθαι mit dem Nus als Objekt[194] und implizit auch als Objekt und Subjekt[195] verbunden. Erinnert sei außerdem an den „Sinn des Verstandes“ (sensus mentis) bei Origenes[196], doch haben wir keine Veranlassung, diesem Kirchenvater mystische Erfahrung zuzuschreiben. Wenn er z. B. in seiner Schrift Περὶ εὐχῆς, 1. Kor. 14, 15 interpretierend, den Nus des Betenden mit „einem Licht“ gleichsetzt, „das aus dem Gemüt des Betenden emporsteigt“ (τῷ νοΐ φωτὶ ἐοικότι ἀνατέλλοντι ἀπὸ τῆς τοῦ εὐχομένου διανοίας)[197], so bedient er sich hiermit allem Anschein nach neben dem Vergleich auch einer Metapher. Wir wollen dem Terminus der νοερὰ αἴσθησις, der „intellektualen Wahrnehmung“ bei Ps.-Makarios hier nicht weiter nachgehen und verweisen darauf, daß Pierre Miquel auf der Basis der Sammlung 2 und den stofflich durch die Sammlung 1 repräsentierten, bei Migne edierten „Kapiteln“ den Begriffen der πεῖρα, der αἴσθησις und der πληροφορία eine besondere Untersuchung gewidmet hat[198]. Der

[193] A. O. [A. 120] 2, 10, 5 (I 20, 26) ἐστιν *post* σατανᾶ *om.* XJL (!), Gregorios 88, 13. Auch J (= Iviron 1318) gehört nach BERTHOLD a. O. LXXIX zur Handschriftengruppe x. Ein weiteres Gegenargument: 2 (20, 9) *inter* μένων βαρὺς *et* μετὰ δοκιμασίας ἀκριβοῦς τὸ καλὸν κατέχων *suppl.* καὶ B *et* Gregorius 88, 5, der zudem die Partizipien in Imperative verwandelt und weitere Änderungen vornimmt. B (= Vat. gr. 694) gehört nicht zur Gruppe x, die Einführung von καὶ wäre unabhängig zu erklären. Weitere Übereinstimmungen: 1 (19, 26) ἀκριβῶς *om.* x, Greg. 88, 4. — 2 (20, 8 f.) δι' ἐλαφρότητα (φερόμενος?) x: διὰ κουφότητα Greg. 88, 5: ἐλαφρότητι φερόμενος *ceteri.* — 5 (21, 2) *post* οὕτω(ς) *add.* καὶ x, Greg. 88, 16. — (21, 2 f.) post αἰσθήσεως *om.* καὶ τῆς ἐνεργείας x, Greg. 88, 17 f. J hat es laut Angabe allerdings.

[194] Plotin V 3 (49), 4, 4 αἰσθάνεσθαι παρόντος (*sc.* τοῦ νοῦ).

[195] Plotin VI 9 (9), 10, 10 f. μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιούτῳ (*sc.* πρὸ λόγου *etc.*) συνέσται καὶ τοιοῦτον αἰσθήσεται ἁπλοῦν γενόμενον, der Gott sieht und sich selbst als Gott sieht.

[196] S. o. die durch A. 88 ausgewiesene Stelle.

[197] Origenes, Περὶ εὐχῆς 12, 1 (*GCS* 3, 324, 15 f. KOETSCHAU).

[198] P. MIQUEL, abbé de Ligugé, Les caractères de l'expérience spirituelle selon le Pseudo-Macaire. *Irénikon* 39 (1966) 497—513.

Terminus hat in späterer Zeit, vor allem bei den Palamiten, großen Anklang gefunden. Auch der Sinaïte verfaßte zu ihm ein kurzes Kapitel[199].

Weitere Aspekte der Lichtlehre des Ps.-Makarios-Symeones wären zu nennen. Hier sei nur noch auf seine Umdeutung der Eucharistielehre in eine Lehre von der Teilhabe am Licht aufmerksam gemacht. Im Logos 9 setzt er den Leib Christi mit einem Lichtleib gleich:

> Ψυχὴ γὰρ ἡ ἀκμὴν ζῶσα ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῷ σκότει τῆς ἁμαρτίας ... οὐκ ἔστι τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, οὐκ ἔστι τοῦ σώματος τοῦ φωτός ...[200].

Nach einem Vergleich mit der Sonne sagt er in Logos 18, daß der Herr unseren Adam mit sich hinaufgenommen habe und ihn aus der Höhe für uns leuchten lasse:

> ... οὕτω καὶ ὁ κύριος τὸν Ἀδὰμ ἐκ τοῦ ἡμετέρου γένους λαβὼν ἀνήνεγκεν ἐν ὑψηλῷ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅλον δὲ τὸν νοῦν κάτω ἔχειν ἐποίησε πρὸς τοὺς ὁμογενεῖς, καὶ ὅσοι ἀτενίζουσιν αὐτῷ καὶ ὅλον πέμπουσι τὸν νοῦν πρὸς αὐτόν, πληροῦνται τῆς ἐνεργείας τοῦ πυρὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τοῦ φωτὸς αὐτοῦ[201].

Nach einem Ausdruck der Bewunderung über die Schöpfung aus dem Nichts gibt er in Logos 49 seinem größeren Erstaunen darüber Ausdruck, daß der Schöpfer in sein Werk, die würdigen Seelen, eingeht und sie in den Genuß seines Lichtes bringt:

> Πόσῳ μᾶλλον αὐτὸς ὁ ὤν, ὡς θέλει, καὶ ὃ θέλει, διὰ χρηστότητα ἄφραστον καὶ ἀγαθότητα ἀνεννόητον συμμεταβάλλει καὶ σμικρύνει καὶ ἐξομοιοῖ ἑαυτὸν καὶ σωματοποιεῖ καὶ συγκιρνᾶται ταῖς ἁγίαις καὶ ἀξίαις καὶ πισταῖς ψυχαῖς, ἵνα ὁραθῇ ὁ ἀόρατος καὶ ψηλαφηθῇ ὁ ἀψηλάφητος κατὰ τὴν φύσιν τῆς λεπτότητος τῆς ψυχῆς καὶ αἴσθηται αὐτοῦ τῆς γλυκύτητος καὶ τῆς χρηστότητος καὶ τοῦ φωτὸς ἀπολαύσῃ καὶ τῆς ἀναπλάσεως τῆς ἀρρήτου πεῖραν τινὰ δέξηται[202].

Einmal finden wir bei ihm aber in einer wenig geschmackvollen Metapher, nach der die Seele als etwas „Angenehmes, Nützliches und Eßbares“ „dem himmlischen Vater“ vorgesetzt wird[203], geradezu eine Umkehrung der Kommunion.

Eine neue, unblutige Deutung ‚des Brotes, des künftig wahrgenommenen Gottes, des Worts‘ hat auch Gregorios Sinaïtes versucht:

[199] A. O. [A. 5] 97 (47, 18—25 = 1272 A).

[200] A. O. [A. 120] 9, 2, 6 (I 129, 9 f., 13 f.) = a. O. [A. 126] 1, 6 (8, 144 f., 147 f.).

[201] A. O. [A. 120] 18, 4, 4 (I 198, 3—7).

[202] A. O. [A. 120] 49, 2, 11 (II 113, 5—11) ≈ a. O. [A. 126] 4, 11 (35, 169—175).

[203] A. O. [A. 120] 35, 8 (II 43, 30 f.).

Μόνος γὰρ αὐτὸς ἐκεῖσε πρόκειται εἰς πᾶσαν τοῖς ἀξίοις ἱκανῶς ἡδονήν, μήτε ἐσθιόμενος μήτε δαπανώμενος ἢ θυόμενος πώποτε[204].

Für Ps.-Makarios wird die Lichtkommunion letztlich zu einer Vereinigung mit dem Heiligen Geist. In einer Rede der 3. Sammlung unterscheidet er zwei Aspekte (πρόσωπα) Christi, seine Wundmale und seine Lichtgloriole und spricht davon, daß die Seele die Natur vergesse, „wenn sie von Gott erleuchtet wird und sich mit dem himmlischen Menschen und dem Heiligen Geist vermischt und vereint" (καταλαμφθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ συγκραθεῖσα καὶ μιγεῖσα τῷ ἐπουρανίῳ ἀνθρώπῳ καὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ)[205]. An anderer Stelle bittet der Sohn den Vater um Aufnahme der jungfräulichen Seelen „in die Arme deines Geistes und den gesegneten Busen deines Lichtes" (εἰς τὰς ἀγκάλας τοῦ πνεύματός σου καὶ εἰς τοὺς κόλπους τοῦ φωτός σου τοὺς εὐλογημένους)[206]. Lichterscheinungen werden anderseits auch mit der δύναμις des Heiligen Geistes[207] und mit der χάρις der Wahrheit Christi synonym genannt. Wenn Ps.-Makarios aber in solchem Zusammenhang von der Gegenwart der οὐσία τοῦ ἐπιθυμητοῦ καὶ ἀνεκλαλήτου κάλλους τοῦ φωτὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος[208] spricht, wird deutlich, daß er keine genaue Unterscheidung zwischen οὐσία und ἅγιον πνεῦμα einerseits und χάρις, δύναμις und φῶς andererseits trifft wie später Palamas, um den Vorwurf des Messalianismus von sich und seinen Leuten abzuwehren.

Die merkwürdige Erotik, die besonders in dem zweiten Geist-Zitat zutage trat, bei der die Seele des Asketen als weiblich und das Göttliche als männlich vorgestellt wird, ist schon von Ioannes von Damaskus[209] und von dem anonymen Scholiasten des Ps.-Makarios[210] als messalianisch beanstandet worden.

ZUSAMMENFASSUNG

Der lateinische Kirchenvater Hieronymus hat aus seiner Abneigung gegen Euagrios und die Messalianer keinen Hehl gemacht und sie in ein und derselben Ketzerreihe genannt[211]. Eine gewisse Konvergenz ihrer

[204] A. O. [A. 5] 96 (47, 15—17 = 1269 D). Vgl. a. O. 112 (51, 12—18 = 1277 C—D).
[205] Neue Homilie 3, 3, 2 (a. O. [A. 128] 90, 7—9. 14—17 DESPREZ).
[206] A. O. 6, 3, 4 (110, 41—44).
[207] A. O. 16, 8, 1 (206, 6f.).
[208] A. O. 25, 2, 4 (274, 38—41).
[209] Ioannes von Damaskus, De haeresibus liber. *PG* 94, 732 A = KMOSKO a. O. [A. 94] CCXXXIII.
[210] S. o. A. 187.
[211] Eusebius Hieronymus, Adversus Pelagianos, a. O. [A. 94] CLXXIX f.: ... „ut praeteream Manichaeum, Priscillianum, Evagrium Hiboritam, Iovinianum et totius pene

Lehren darf uns jedoch nicht dazu verleiten, den ersten der Gruppe der zweiten zuzurechnen. Die euagrianischen und die messalianischen Elemente ließen sich auch für die spätbyzantinische Zeit voneinander scheiden. Beider Lichtlehren sind durch die Erfahrungen der Wüstenmönche, durch die Lehren der Kirchenväter und durch den Neuplatonismus bestimmt. Doch haben sie bei ihrer gedanklichen Bewältigung der Lichterfahrung verschiedene Wege beschritten. Der intellektuelle Euagrios beschrieb oder postulierte sie in einem letztlich Platonischen Sinn als ungeprägt, farb- und gestaltlos und hatte Skrupel, sie mit Gott zu identifizieren, ehe er sich derer in seinen „Gnostischen Kapiteln" entledigte. Seine Dämonologie, die den Sinaïten beeinflußte, ist entwickelter als die des Ps.-Makarios. Ihm ist auch das Schema der mönchischen Disziplinen zu verdanken, in welches die Lichtvision unter dem Oberbegriff θεολογία eingeht. Der Terminus πνευματικὴ θεωρία stammt ebenfalls von ihm und erfuhr wohl schon durch ihn den Bedeutungswandel, der die Lichtvision zu seinem Objekt machte. — Mehr als Euagrios hat sich Ps.-Makarios/Symeones darum bemüht, die mönchische Lichterfahrung mit biblischen oder in der Bibel prophezeiten Theophanien zu verknüpfen und sie mit ihnen als gleichwertig hinzustellen. Einen solchen Schritt hat Gregor von Nyssa bei aller Freundschaft für die Messalianer rückgängig gemacht. Auf Symeones geht auch die Verbindung der Lichtvision mit der Verklärung Christi zurück. Der Sinn, der die Vision herbeiführe, heißt schon bei ihm νοερὰ αἴσθησις. Die Identität des Lichtes mit dem Heiligen Geist wird in den ps.-makarianischen Schriften vermutlich aus Vorsicht nur selten behauptet.

Es wäre übertrieben, alle Elemente der Lichtlehre des Sinaïten auf Euagrios und Ps.-Makarios zurückführen zu wollen. So stammt z. B. der Satz, daß der Nus, von jenem unsäglichen Licht verschlungen, der Wahrnehmung der Bezüge beraubt werde, sicherlich weder als Ganzes noch in allen seinen Teilen von einem der beiden. Ausdrücke wie „verschlungen" und „Wahrnehmung" in solchem Zusammenhang sind ps.-makarianisch. Der Hauptgedanke führt uns zur euagrianischen Gestaltlosigkeit des Nus. Hermann Dörries hatte jedoch nicht recht, als er das Verhältnis zwischen Ps.-Makarios und den — späteren — Hesychasten so beschrieb, daß „Symeon helfen mußte, eine ihm fremde, ja mit seiner ganzen Auffassung unverträgliche Bewegung zu fördern". Auch der Unterschied, den er dabei herausstellte, „Das Licht der Hesychasten beschränkt sich auf sich selbst, das Licht Symeons strahlt aus, läßt Gottes Wort verkündigen und Gottes

Syriae haereticos, quos sermone gentili διεστραμμένως Massalianos, graece Εὐχίτας vocant, quorum omnium ista sententia est, posse ad perfectionem et, non dicam ad similitudinem, sed aequalitatem Dei humanam virtutem et scientiam pervenire".

Werk fortführen, im Lehren und Leiten der Brüder"[212], trifft auf Gregorios Sinaïtes nicht zu. Nicht nur, daß die Wirkung seiner Lehrtätigkeit auf dem Athos über dessen Grenze hinausging, er ist auch der letzte große Kulturbringer der Byzantiner in Bulgarien gewesen, als er dort unter der Schirmherrschaft des Zaren Ivan Alexander das Katakekryomene-Kloster in Paroria errichtete[213]. Bis zur Zeit des großen Publizisten Palamas war die Lichtlehre in Byzanz jedoch esoterisch, auf Mönchskreise beschränkt. Sonst hätten Barlaam und vor allem der Byzantiner Nikephoros Gregoras nicht so wenig von ihr gewußt. Der mangelnden Kenntnis ihrer Gegner suchten wir hier entgegenzuwirken.

[Korrekturzusatz: Der Artikel von A. GUILLAUMONT, Les visions mystiques dans le monachisme oriental chrétien. *Nouvelles de l'Inst. Cath. de Paris* 1 (Feb. 1977) 116—127, wurde mir leider erst nachträglich, durch freundlichen Hinweis des Autors, bekannt und konnte nicht mehr berücksichtigt werden.]

---

[212] A. O. [A. 134] 253.

[213] Kallistos I., Βίος καὶ πολιτεία ... Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου 13; 17 f. (*Zapiski Ist.-filol. Fakul'teta Imp. S.-Peterburgskago Universiteta* 35 [1894] 30, 11—26; 40, 12—42, 8 POMJALOVSKIJ).

GERHARD PODSKALSKY / FRANKFURT AM MAIN

ORTHODOXE UND WESTLICHE THEOLOGIE

Obwohl innerhalb des Hauptthemas „Theologie und Philosophie in der Palaiologenzeit" die Kirchenvätertheologie und die neuen philosophischen Ansätze eigene Darstellungen finden, bleibt für die Mitte zwischen Tradition und Fortschrittsglaube, nämlich für den Bereich „Orthodoxe und westliche Theologie", soviel Material übrig, daß es nicht leicht erscheint, ihm unter allen Aspekten auf dem vorgesehenen Raum gerecht zu werden.

Der Klarheit halber möchte ich eine einfache Gliederung wählen, um wichtige Ergebnisse byzantinischer Arbeiten und neue Gesichtspunkte der wissenschaftlichen Diskussion vorzustellen: I. Forschungsbericht, vornehmlich über die letzten fünf Jahre; II. Weitere Beiträge zum theologischen Kernproblem der Palaiologenzeit, dem Methodenstreit zwischen Orthodoxen und Lateinern (z. T. auch der Orthodoxen untereinander). — Der Forschungsbericht wird von allgemeinen Untersuchungen zur Beschäftigung mit einzelnen Autoren führen, während die Bedeutung des Methodenstreits vor seiner Entfaltung vielleicht noch einer kurzen Begründung bedarf.

I.

Die Fülle der Arbeiten über die Beziehungen zwischen Byzanz und dem Westen wird durch zwei — keineswegs erschöpfende — bibliographische Übersichten von St. Gero und D. J. Geanakoplos deutlich[1], die jedoch eher den kirchen- und geistesgeschichtlichen Entwicklungen nachgehen als der Theologie. Eine unkommentierte Literaturliste zum Hesychastenstreit erstellte I. Medvedev[2], die unbedingt durch das Palamismusbulletin D. Stiernons[3] zu ergänzen wäre.

---

[1] St. GERO, The Byzantine Church and the West: a survey of recent research. *Greek Orth. Theol. Review* 23 (1978) 69—82 (Zeitraum: 1959—1974); D. J. GEANAKOPLOS, Important Recent Research in Byzantine-Western Relations: Intellectual and Artistic Aspects, 500—1500, in: Charanis-Studies/Essays in honour of Peter Charanis. New Brunswick/N. J. 1980, 60—78 (bis 1976).

[2] Sovremennaja bibliografija isichastskich sporov v Vizantii XIV v. *Antičnaja drevnost' i srednie veka* 10 (1973) 270—274 (Zeitraum 1860—1971).

[3] Bulletin sur le Palamisme. *REB* 30 (1972) 231—341 (Zeitraum: 1959—1970).

Entscheidend zum Verständnis der theologischen Szene nach 1261 ist die Geschichte der Kreuzzüge[4] und der Errichtung der lateinischen Hierarchie in Konstantinopel (1204)[5], die neben den hinlänglich bekannten atmosphärischen Belastungen — um hier nur diese zu nennen — doch auch neue Kenntnisse und damit Anregungen auf beiden Seiten in die Wege leitete. So sind z. B. erstmals die bedeutendsten lateinischen Kirchenväter (Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Fulgentius u. a.) als inhaltlich kongruent mit den Koryphäen der griechischen Patristik durch den Bischof Nikolaus von Kotrone[6] in die lateinisch-griechische Kontroverse um das Filioque eingeführt worden, was nicht nur die eingehend untersuchte Übersetzung vieler Texte aus der lateinischen Patristik ins Griechische nach sich zog, sondern diese Namen auch — ungeachtet gelegentlicher Äußerungen der Verachtung[7] — fest in der theologischen Debatte des Ostens, im Hesychasmusstreit[8], verankerte.

[4] Vgl. dazu neuerdings: D. GEANAKOPLOS, Byzantium and the Crusades, 1261—1453, in: A History of the Crusades, ed. K. M. SETTON, III. Madison/Wisc. 1975, 27—103; zur vorhergehenden Epoche: J. MEYENDORFF, Ideological crises 1071 to 1261, in: XV[e] congr. intern. d'Et. Byz., Rapports et Co-Rapports, IV 1 (Athen 1976).

[5] Vgl. G. FEDALTO, La chiesa latina in Oriente, I—III. Verona 1973. 1976. 1979; Ch. A. FRAZEE, The catholic church in Constantinople, 1204—1453. *Balkan Stud.* 19 (1978) 33—49.

[6] Vgl. A. DONDAINE, Nicolas de Cotrone et les sources du „Contra errores Graecorum" de S. Thomas. *Divus Thomas* 28 (Freiburg 1950) 313—340, bes. 323. 332; P. SAMBIN, Il vescovo cotronese Niccolò da Durazzo e un inventario di suoi codici latini e greci (1276) (*Note e discussione erudite* 3). Rom 1954. Zu den Standardzeugnissen des Westens vgl. auch: M. RONCAGLIA, Les frères mineurs et l'église grecque orthodoxe au XIII[e] s. (1231—1274). Kairo 1954, 239 (Auszug aus Joh. Duns Scotus, Lib. I Sent., dist. XI, qu. 1). — Die Liste des Nikolaus von Kotrone ist inhaltsgleich (mit Zusätzen) aufgenommen im Brief Kaiser Michaels VIII. Palaiologos (Entwurf: Manuel Holobolos) an Papst Klemens IV.: N. FESTA, Lettera inedita dell' imperatore Michele VIII Paleologo al pontefice Clemente IV. *Bessarione* 6 (1899) 51, Z. 117—126 (lat. Übers.: L. WADDING, *Annales Minorum* IV [Quaracchi 1931] 251). — Zum allgemeinen Bekanntheitsgrad eines lat. Vaters vor der Kreuzzugszeit: J. IRMSCHER, Ambrosius in Byzanz, in: Ambrosius Episcopus. Mailand 1976, 298—311.

[7] Davon berichtet z. B. Manuel Kalekas, Adv. Graecos, lib. IV (*PG* 152, 211 A); Bessarion, Refut. Max. Planudae (*PG* 161, 312 B).

[8] Viele Beispiele dazu bietet die fälschlich Gregorios Akindynos zugeschriebene Abhandlung Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας des Prochoros Kydones, die in neuer Edition erschienen ist: J. FILOVSKI, Beleški kon deloto Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας od Grigorij Akindin. *Živa antika* 23 (1973) 33—67; J. FILOVSKI/M. D. PETRUŠEVSKI, Γρηγορίου τοῦ Ἀκινδύνου „Πραγματεία εἰς τὸ περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας ζήτημα", βιβλ. β', κεφφ. ζ'—κη' (sec. Cod. Marc. Ms. Gr. Z 155) ebd. 317—365; 26 (1976) 161—192 (βιβλ. δ'). 487—489 (βιβλ. στ') (am häufigsten erwähnt: Augustinus, dann Ambrosius, Hilarius, Boethius/passim).

Zum ersten herausragenden kirchenpolitischen Ereignis dieser Annäherungsbemühungen wurde das Unionskonzil[9] von Lyon (1274), das freilich trotz intensiver Bemühungen der byzantinischen Unionsfreunde (Λατινόφρονες) letztlich nur durch politische Konstellationen zustande kam und nach deren Umschwung (Sizilianische Vesper: 1282) nicht nur seine Geltung verlor, sondern auch, z. T. durch die gewaltsamen Maßnahmen Kaiser Michaels VIII. Palaiologos[10], im Osten mit einer negativen Fama belastet wurde[11]. Zu seinem 700-jährigen Jubiläum (1974) wurde in Lyon—Paris ein internationales Symposium abgehalten, das vor allem die universalgeschichtlichen Umstände und Konsequenzen dieses europäischen Ereignisses beleuchtete[12]. Das Konzil selbst war — wie bekannt — äußerst arm an eigentlich theologischer Reflexion (anstelle der Debatten stehen Bekenntnisse)[13]; umso wertvoller ist das von V. Laurent und J. Darrouzès hervorragend edierte und kommentierte Dossier griechischer Dokumente und Streitschriften rund um die Lyoner Union (1273—1277), das — wenn auch unvollständig — das Denken und Fühlen der Unionsgegner in neues Licht rückt[14]. Leider war es V. Laurent nicht mehr vergönnt, seine ursprüngliche

[9] Zur Idee eines Unionskonzils: vgl. G. HOFMANN, The Idea of Ecumenical Coucil as Means of Union in Dealings between Byzantium and Rome. *Unitas* II, 1 (1950) 67—76. — Zur westlichen Vorbereitung auf das Unionskonzil von Lyon gehört auch das Schrifttum des Einzelgängers Raimundus Lullus: S. CIRAC ESTOPAÑÁN, Ramon Lull y la unión con los bizantinos. Zaragoza 1954 (7—66; Sonderdruck aus: *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita*).

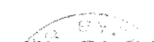
[10] Vgl. D. J. GEANAKOPLOS, Emperor Michael Palaeologus and the West (1258—1282). Cambridge/Mass. 1959, 258—276; D. M. NICOL, The Byzantine Reaction to the second Council of Lyon, 1274. *Stud. in Church Hist.* 7 (1971) 113—146. — Zu der teils legendären Mönchsverfolgung des Kaisers auf dem Athos: I. E. ANASTASIOU, Ὁ θρυλούμενος διωγμὸς τῶν ἁγιορειτῶν ὑπὸ τοῦ Μιχαὴλ Η' Παλαιολόγου καὶ τοῦ Ἰωάννου Βέκκου, in: Ἡ Ἀθωνικὴ Πολιτεία. Thessalonike 1963, 207—257; B. DENTAKIS, Βίος καὶ ἀκολουθία τοῦ ἁγίου Φιλοθέου (Κοκκίνου) Πατριάρχου Κ/πόλεως (1353—1354 καὶ 1364—1376). *Ἐπιστ. Ἐπ. τῆς Θεολ. Σχολ. τοῦ Πανεπιστ. Ἀθηνῶν* 17 (1971) 576 (Bios, nr. 9); M. ŽIVOJINOVIĆ, Sveta gora i Lionska unija. *ZRVI* 18 (1978) 141—154.

[11] Barlaam v. Seminara, Orat. pro unione (*PG* 151, 1333 D—1334 A) (Fehlen der orient. Patr. u. des Volkes; Kaiser unter Druck); Manuel Kalekas, Adv. Graecos IV (*PG* 152, 211 AB) (Unverweslichkeit des kaiserl. Leichnams als böses Omen); Les „mémoires" du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438—1439), ed. V. LAURENT (*Conc. Florentinum, Documenta et scriptores*, ser. B, IX). Rom 1971, 428, Z. 8—12 (Michael VIII. „ὁ λατινόφρων"); Dukas, Historia Turco-Byzantina, ed. B. GRECU (*Scriptores Byzantini* 1). Bukarest 1958, 319 (Erwähnung von Lyon u. Florenz).

[12] 1274 — Année charnière. Mutations et continuités (Lyon—Paris, 30 sept.—5 oct. 1974) (*Colloques intern. du CNRS* 588). Paris 1977.

[13] Vgl. dazu die Edition seines einzigen Originaldokumentes (Akten sind nicht vorhanden): A. FRANCHI, Il concilio II di Lione (1274) secondo la „Ordinatio concilii generalis Lugdunensis". Rom 1965.

[14] Dossier grec de l'Union de Lyon (1273—1277) (*Arch. de l'Or. chrét.* 16). Paris 1976.



These über Patriarch Johannes XI. Bekkos, den größten theologischen Kopf der ganzen Epoche, zum Abschluß zu bringen, die zweifellos auch eine kritische Herausgabe seiner Werke umfaßt hätte; das Projekt hat jedoch nach seinem Tod nichts von seiner Dringlichkeit verloren. Die theologische Armut von Lyon und die ausufernde Polemik ergaben sich, abgesehen vom Vorrang politischer Motive, auch aus der Unfähigkeit beider Parteien, sich ihrer Mentalitätsunterschiede und Denkgewohnheiten genügend bewußt zu werden und sie durch angemessene Hermeneutik zu überwinden. Insofern bekamen — neben dem erzielten dogmatischen Konsens — die Vorschläge eines Humbert de Romanis OP zum gegenseitigen Kennen und Verstehen der Lateiner und Griechen im Westen bleibende Bedeutung[15]; im Osten dagegen die Übersetzungen abendländischer theologischer Literatur (13.—15. Jahrhundert)[16].

Wenn im Zusammenhang mit dem Konzil von Lyon von theologischer Armut die Rede sein konnte, zu einer Zeit, als die westeuropäische Scholastik immerhin auf ihrem Höhepunkt stand, so gilt diese Kennzeichnung noch verstärkt für die folgenden Jahrzehnte bis zum Ausbruch des Hesychastenstreites (1335/37), vor allem auf griechischer Seite. Man hat zwar vom „Palamismus vor Palamas“[17] gesprochen, doch was da inhaltlich zu greifen ist, verhält sich zum Wortführer der Hesychasten und seinen Gegnern wie ein Wiesenbächlein zu einem Dammbruch. Einerseits verhinderte theologischer Konservativismus und zunehmender Nationalismus[18]

[15] Vgl. dazu: J. SÁNCHEZ VAQUERO, Causas y remedias del cisma griego según los latinos, antes de la unión de Lyón (1274). Salamanca 1955 (gedrucktes Exzerpt: S. 1—52. 350—401); D. J. GEANAKOPLOS, Bonaventura, the two mendicant orders, and the Greeks at the Council of Lyons (1274). *Stud. in Church Hist.* 13 (1976) 183—211. — Wichtigste Texte: MANSI XXIV, Opus tripartitum, lib. II, 11—12 (125 B—127 A); II, 17—19 (128 C—129 E).

[16] Vgl. dazu die neuesten Übersichten: A. LUMPE, Abendländisches in Byzanz, in: Abendland und Byzanz (Literatur u. Sprache), in: Reallex. d. Byzantinistik, Reihe A, Bd. I, 4. Amsterdam 1970, 304—345; D. J. GEANAKOPLOS, Interaction of the „Sibling“ Byzantine an Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330—1600). New Haven—London 1976, 98—109.

[17] Gemeint ist Gregorios v. Kypros u. a.: G. PATACSI, Palamism before Palamas. *Eastern Churches Review* 9 (1977) 64—71 (frz. in: *Contacts* 29 [1977] 126—136); A. J. SOPKO, „Palamism before Palamas“ and the Theology of Gregory of Cyprus. *St. Vladimirs Theol. Quarterly* 23 (1979) 139—147.

[18] Vgl. dazu F. E. THIRIET, La formation d'une conscience nationale hellénique en Romanie latine (XIIIe—XIVe siècles). *RESEE* 13 (1975) 187—196; T. TEOTEOI, La conception de Jean VI Cantacuzène sur l'Etat byzantin vue principalement à la lumière de son histoire, abd. 167—186; indirekt auch: A. DUCELLIER, Mentalité historique et réalité politique: l'Islam et les Musulmans vus par les byzantins du XIIIe s. *Byz. Forsch.* 4 (1972) 31—63.

jede „Neuerung“[19], auf der anderen Seite vermied man in den vielen kirchenpolitischen Verhandlungen jede unnötige Gründlichkeit[20]. So verrät z. B. der Briefwechsel des Patriarchen Athanasios I. (1289—1293; 1303—1310) viel antilateinisches Gefühl, aber wenig ernstzunehmende theologische Argumente[21]. Gleichzeitig gab es sicher auch in dieser Zeit noch Handbücher einer einfachen, unpolemischen Mönchstheologie, wie den in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandenen „Thesaurus Theognosti“, der von der ostwestlichen Kontroverse völlig unberührt blieb[22]. Insgesamt scheinen tatsächlich die Worte Manuels II. an seinen Sohn Johannes VIII. (1425) auch für die Situation einhundert Jahre zuvor schon Gültigkeit zu besitzen, insofern die Unionsbemühungen nur als politisches Mittel betrachtet werden, während man an eine wirkliche Aussöhnung wegen des „Hochmuts der Lateiner und der Unbeugsamkeit der Griechen“ nicht zu glauben vermag[23].

[19] Schon Plotin (Enn. II, 9: 6, 11—12) stellt im Sinne der platon. Philosophie die Gleichung auf: καινοτομεῖν = ἰδία φιλοσοφία = ἔξω τῆς ἀληθείας. Vgl. aus der Patristik z. B. Basileios, De spir. sancto 6 (*PG* 32, 88 A) (nr. 13); 30 (ebd. 213 D) (nr. 77); aus dem späten Byzanz: Nikeph. Gregoras, Explic. in librum Synesii de insomniis (*PG* 149, 521 A); Antirrhetika I, ed. H.-V. BEYER (*WBS* 12). Wien 1976, 41, A. 148; 59, A. 276; 60, A. 282; 74, A. 388; 98, 599 (Neuerer: Lateiner, Palamiten). — Der Begriff „Neuerung“ (καινοτομία) spielt im Hesychasmusstreit eine besondere Rolle: G. PODSKALSKY, Theologie u. Philosophie in Byzanz (*Byz. Arch.* 15). München 1977, 255 (Register: Neuerung). Eine Spezialuntersuchung des Wortfeldes, beginnend mit der Patristik, wäre angebracht.

[20] Vgl. dazu die aus den Quellen gearbeitete Übersicht von R. GUILLAND, La politique religieuse de l'Empire byzantin de 1204 à 1341. Paris (o. J.); J. PELIKAN, The Spirit of Eastern Christendom (600—1700). Chicago—London 1974, 270—280; ferner: K. M. SETTON, The Papacy and the Levant (1204—1571), I: The Thirteenth and Fourteenth Centuries (*Memoirs of the Amer. Philos. Soc.* 114). Philadelphia 1976; II: The Fifteenth Century. 1978; J. GILL, Byzantium and the Papacy 1198—1400. New Brunswick/N. J. 1979 (J. MEYENDORFF bemerkt in seiner Rezension [*St. Vladimir's Theol. Quarterly* 23 (1979) 227f.] zu Recht, daß diesem Buch eine Papstgeschichte vom byz. Gesichtspunkt aus an die Seite gestellt werden müßte, obwohl dafür die Quellen nicht reichlich fließen). Wenig ergiebig zur Kirchenpolitik: A. E. LAIOU, Constantinople and the Latins: The Foreign Policy of Andronicus II, 1282—1328. Cambridge/Mass. 1972.

[21] Vgl. J. L. BOOJAMRA, Athanasios of Constantinople: a study of Byzantine reactions to latin religious infiltration. *Church Hist.* 48 (1979) 27—48.

[22] Vgl. J. A. MUNITIZ, Thesaurus Theognosti (*CC*, *Ser. Gr.* 5). Turnhout—Leuven 1979. In Kap. IX (193—198) ist die Einnahme Konstantinopels (1204) ohne jede Polemik erwähnt. — Ein weiteres Beispiel für die Phasenverschiebung zwischen kirchenpolitischem Bruch und seiner polemischen Auswertung bildet auch die Primatskontroverse, die erst im 12. Jahrhundert langsam einsetzt: J. SPITERIS, La critica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII (*OCA* 208). Rom 1979.

[23] Zitiert nach J. HAJJAR, Zwischen Rom und Byzanz. Mainz 1972, 144f. (Pseudo-Sphrantzes, Chronikon II, 13, ed. V. GRECU (*Scriptores Byzantini* 5). Bukarest 1966, 320.

Eine nachhaltige Belebung erfährt die theologische Diskussion in Byzanz erst wieder durch den Palamismus und in dessen Gefolge durch die Auseinandersetzung mit den griechischen Übersetzungen aus der lateinischen Scholastik, insbesondere den Werken des Thomas von Aquin. Was Gregorios Palamas und den Palamismus betrifft, so hat es den Anschein, daß der Höhepunkt ihres Forschungsinteresses überschritten ist. Nicht nur daß die Neuedition seiner Werke mit dem dritten Band ins Stocken geraten ist, auch die in den letzten Jahren erschienenen Studien und Monographien[24] haben über die Präzisierung von Detailkenntnissen hinaus wenig neue Gesichtspunkte, zumindest unter theologischer Rücksicht, erbracht. Ein Buch sei jedoch besonders aufgeführt, dessen Fragerichtung, auf Anregung von Ph. Sherrard, sicher für die zukünftige Forschung noch wegweisend sein wird: D. Wendebourg, Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie[25]. Die Assistentin von G. Kretschmar (München) und Teilnehmerin am Dialog des Lutherischen Weltbundes mit der Orthodoxie geht darin,

[24] Eine zusammenfassende Übersicht über den Hesychastenstreit — aus dem Blickwinkel des Nikephoros Gregoras — gibt J. L. van Dieten, Nikephoros Gregoras — Rhomäische Geschichte, I (*Bibl. d. griech. Lit.* 4). Stuttgart 1973, 16—35. Weitere Studien: A. E. Tachiaos, Le mouvement hésychaste pendant les dernières décennies du XIVe s. *Κληρονομία* 6 (1974) 113—132; A. de Halleux, Palamisme et Tradition. *Irénikon* 48 (1975) 479—493 (Entgegnung auf *Istina* 19/1974); K. Ware, God hidden and revealed: The apophatic way and the Essence-Energies distinction. *Eastern Church. Review* 7 (1975) 125—136 (frz. in: *Messager de l'Exarch. du Patr. russe en Europe occid.* 23 [1975] 45—59); A. A. Glavinas, Ἓν ἄγνωστον ἐν πολλοῖς χειρόγραφον ἔργον Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Ὁ κῶδιξ 138 τῆς Ι. Μονῆς Ἁγίας Τριάδος Χάλκης. *Ἐπιστ. Ἐπετ. Θεολ. Σχολ. Ἀριστ. Πανεπ. Θεσσαλονίκης* 21 (1976) 295—305; L. M. Clucas, Eschatological Theory in Byzantine Hesychasm: A Parallel to Joachim da Fiore? *BZ* 70 (1977) 324—346 (zur Idee von drei Weltären im Tomos Hagioreitikos: *PG* 150, 1225—1228); mehrere Aufs. in: *Eastern Church. Review* 9 (1977): G. Mantzarides, Tradition and Renewal in the Theology of S. Gregory Palamas, 1—18; I. Trethowan, Irrationality in Theology and the Palamite Distinction, 19—26; R. D. Williams, The Philosophical Structures of palamism, 27—44; K. Ware, The Debate about Palamism, 45—63 (ebenfalls zu *Istina* 19/1974). — Zur slav. Übers. palamitischer Schriften: K. Ivanova, Otraženie bor'by meždu isichastami i ich protivnikami v perevodnoj polemičeskoj literature balkanskich slavjan, in: Actes du XIVe Congr. Intern. des Ét. Byz., Bucarest, 6—12 sept. 1971, II. Bukarest 1975, 167—175. — Schließlich sind noch zwei größere Arbeiten zu erwähnen, die aber mehr die äußere Geschichte behandeln: L. Clucas, The Hesychast Controversy in Byzantium in the fourteenth century, 2 Bde. Los Angeles (Diss./Mschr.); A. Philippidis—Braat, La captivité de Palamas chez les Turcs: dossier et commentaire. *TM* 7 (1979) 109—222.

[25] München 1980 (= *Münchener Monographien z. hist. u. system. Theol.* 4); vgl. dazu Ch. von Schönborn, Immanente und ökonomische Trinität. *Freib. Zeitschr. f. Phil. u. Theol.* 27 (1980) 247—264. In einer Rezension (*BZ*) werde ich dazu noch gesondert Stellung nehmen.

in einer durch viele Zitate in der Originalsprache und wissenschaftliche Abstraktion nicht immer leichten Sprache, der für den Palamismus wesentlichen Frage nach, inwieweit die palamitische Energienlehre, als die Gegenüberstellung von Gottes unzugänglichem Wesen und seinen ungeschaffenen, dem Menschen allein erfahrbaren Wirkkräften (Energien), die innergöttliche Trinität, insbesondere die Person des Hl. Geistes, für den Prozeß der Erlösung des Einzelnen funktionslos werden läßt. Die Untersuchung zeigt darüber hinaus, daß die Konzeption der Palamiten seit der Theologie des Photios (d. h. seit dem Ende der Patristik und der beginnenden Abgrenzung vom Westen) zwar nicht vorgebildet, aber doch vorbereitet wird, insofern die frühpatristische Bindung von innergöttlicher und heilsökonomischer Trinität immer mehr gelockert wird und die mystische Erfahrung des Einzelnen mehr und mehr die theologische Erkenntnis der Gesamtkirche verdrängt. Damit wird hier von einem — wie wohl niemand bestreiten wird — zentralen Punkt aus das schon früher unter anderer Rücksicht behandelte Problem des patristischen Fundamentes der Lehre des Gregorios Palamas gestellt und — wie mir scheint — für die eine Frage der Trinität schlüssig im Sinne einer offenkundigen Kluft beantwortet[26]. — Erfreulich ist ferner die fortschreitende, zu einer Gesamtwürdigung unbedingt notwendige Edition palamitischer und antipalamitischer Schriften, von denen im folgenden, vor allem im zweiten Teil (Methode), noch die Rede sein wird (Nikephoros Gregoras, Gregorios Akindynos, Joseph Kalothetos u. a.).

Nach dieser allgemeinen Übersicht[27] kommen wir zum zweiten Teil unseres ersten Abschnittes, d. h. zu den einzelnen Autoren[28] der Palaiologenzeit. Die dringende Aufgabe hinsichtlich Barlaams von Seminara wäre die Gesamtedition seiner theologischen Schriften, die A. Fyrigos für die nächsten Jahre angekündigt hat[29]. Auch die naturwissenschaftlichen Wer-

[26] Zu der verwandten Frage nach dem Verhältnis von Gottesschau u. Inkarnation: vgl. meinen Aufsatz in *OCP* 35 (1969) 5—44.

[27] Eine gut formulierte Synthese hat unlängst D. M. Nicol vorgelegt: Church and Society in the last Centuries of Byzantium. Cambridge—London 1979. Ferner H.-G. Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im byz. Reich (*Die Kirche in ihrer Geschichte* I D 1). Göttingen 1980, 214—240.

[28] Zuverlässige und lückenlose Orientierung gewährt das „Prosopographische Lexikon der Palaiologenzeit" (PLP), hrsg. v. E. Trapp unter Mitarbeit v. R. Walther u. H.-V. Beyer (*Österr. Ak. Wiss.*, *Veröffentl. d. Komm. f. Byz.* I/1 ff.). Wien 1976 ff. (bisher ersch. Fasz. 1—4: Ἀαρών — Ἰωσούφης. 1976—1980).

[29] Vgl. vorläufig seinen Art.: La produzione letteraria antilatina di Barlaam Calabro. *OCP* 45 (1979) 114—144 (Unters. der Textumarbeitungen). Fyrigos hat eine Menge bisher unbekannter Handschriften ausfindig gemacht, denen noch hinzuzufügen wäre: Cod. Omplu 1, ff. 149^{v}—204^{v} (15. Jh.; 204 ff.) (Mitteilung von A. Schminck, Frankfurt).

ke[30] sollten als Interpretament seiner Theologie herangezogen werden[31]. Ebenfalls erwünscht wäre eine Biographie, die vor allem Studienjahre und Spätzeit aufzuhellen hätte[32]. Wie für Barlaam, so fehlt auch für Gregorios Akindynos noch die von J. S. Nadal seit langem angekündigte, vollständige Edition seiner Werke (aus Cod. Monac. 223). Das Vorliegen dieser Arbeit würde auch das Problem der z. T. bis in die jüngste Gegenwart fälschlich zugeschriebenen Traktate endgültig klären[33]. Immerhin sind inzwischen mehrere Briefe erstmals erschienen[34], die u. a. auch zum Verhältnis von Palamismus und Väterlehre Stellung beziehen[35]. Die umfangreichsten Erst- und Neueditionen erlebte in den letzten Jahren das Werk des Nikephoros Gregoras, sowohl was seine philosophischen wie auch theologischen und historischen Teile angeht: gemeint sind die Arbeiten von P. L. M. Leone[36], H.-V. Beyer[37] und J. L. van Dieten[38]. Durch ihre untereinander

[30] Barlaam de Seminara — Traités sur les éclipses de soleil de 1333 et 1337. Histoire des textes, éditions critiques, traductions et commentaires par J. MOGENET—A. TIHON. Louvain 1977.

[31] Gut verarbeitet bei D. STEIN, B. aus Kalabrien, in: Lexikon d. Mittelalters I 7. Zürich—München 1980, 1469f.; dagegen übersehen bei S. IMPELLIZZERI, B. Calabro, in: Dizionario biografico degli Italiani VI. Rom 1964, 392—397; F. TINNEFELD, B. von Calabrien, in: Theol. Realenzykl. V. Berlin—N. Y. 1980, 212—215.

[32] Eine Vermutung zur Thomaskenntnis Barlaams äussert P. LEONE, Appunti e note su alcuni opuscoli di Niceforo Gregora. *Nicolaus* 3 (1975) 326. — S. BROCK (Iconoclasm and Monophysites, in: A. BRYER—J. HERRIN, Iconoclasm. Birmingham 1975, 57) sieht die Ikonoklasten als Vorläufer B. s in seiner Auflehnung gegen die Universalsakramentalisierung der Palamiten. — Bisher schwankt das Bild B. s hauptsächlich durch die Parteilichkeit der Quellen: a) palamitische: vgl. DENTAKIS (s. Anm. 10) 562 (nr. 3). 570f. (nr. 15). 583f. (nr. 31f.); Symeon v. Thess., Dial. contra hear. 30 (*PG* 155, 144A). 31 (145BD; 149AB; 153AC); b) antipalamitische: Dem Kydones, Ep. ad Barl. (*PG* 151, 1283D); Nikeph. Greg., Ep. 3 ad Barl. (ed. St. BEZDEKI, Nic. Greg. epistolae XC. *Ephem. Dacorom.* 2 [1924] 341, Z. 41) (beide Stellen zur Wahrheitsliebe B. s). Dies nur als Beispiel und kleine Ergänzungen zu den sonst benützten Quellen.

[33] Vgl. die oben zitierten Editionen von J. FILOVSKI M. D. PETRUŠEVSKI (s. Anm. 8).

[34] A. KARPOZILOS, Seventeen Letters of Gregorios Akindynos (Cod. Monac. gr. 223), in: Collectanea Byzantina (OCA 204). Rom 1977, 65—117. — Vgl. auch: B. PHANOURGAKES, Ἄγνωστα ἀντιπαλαμιτικὰ συγγράμματα τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου. *Κληρονομία* 4 (1972) 285—302 (zu verlorenen Schriften).

[35] Brief 2 (KARPOZILOS, 77f.); Brief 15 (ebd. 101—107; 107, Z. 171: Palamismus = καινοφωνία). — Wie sehr Akindynos die Debatte geprägt hat, geht aus der Bezeichnung seiner Parteigänger als „Akindynaten“ hervor (F. HALKIN, Deux vies de S. Maxime le Kausokalybe, ermite au Mont Athos [14e s.] *AnBoll* 54 [1936] 47).

[36] Nicephori Gregorae „Antilogia“ et „Solutiones quaestionum“. *Byz* 40 (1970) 471—516; DERS., Il Φιλομαθὴς ἢ περὶ ὑβριστῶν di Niceforo Gregora. *RSBN* 8/9 (1971/72) 171—201; DERS., Niceforo Gregora — Fiorenzio o intorno alla sapienza. Neapel 1975.

[37] Nik. Greg., Antirrhetika I (s. Anm. 19); vgl. DERS., Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikeph. Greg. *JÖB* 27 (1978) 127—155. — Zu der von M. PAPAROZZI

verflochtene Entstehungsgeschichte und ihren inhaltlich gemischten Charakter sind alle drei Bereiche für die Theologie bedeutsam[39]. Die wenigen, vollständig edierten Arbeiten des David Dishypatos, die ausschließlich die göttlichen Energien betreffen[40], fanden wohl gerade wegen ihrer einprägsamen Kürze auch Gehör in der slavischen Orthodoxie[41]. Wenig Aufmerksamkeit als Theologe fand bisher Johannes VI. Kantakuzenos[42]. Für ein zwischen Neilos Kabasilas und Manuel Chrysoloras strittiges Werk über den Ausgang des Hl. Geistes ist vorläufig noch keine endgültige Zuschreibung möglich[43]. Dagegen steht für Manuel Kalekas künftig ein neues Ineditum über die göttliche Einfachheit fest[44]. Demetrios Kydones, die Schlüsselfigur in der Konfrontation mit der Scholastik, hat bisher weder die gebührenden Editionen[45] noch die Aufarbeitung seiner Vermittlungstheolo-

vorbereiteten Edition der Antirrhetika II: vgl. DERS., Appunti per lo studio degli inediti „Antirrhetici posteriores“ di Niceforo Gregoras. *Atti della Acc. Naz. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol.* 1973, ser. B (Rendiconti), vol. 28 (Rom 1974), nr. 7—12, 921—951.

[38] Nikephoros Gregoras — Rhomäische Geschichte; bisher: Bde I. II 1—2 (*Bibl. d. griech. Lit.* 4. 8—9). Stuttg. 1973 und 1979 (bieten die deutsche Übers. der Bücher I—XI mit Komm.). VAN DIETEN arbeitet an einer neuen, kritischen Ausgabe des griech. Textes in der Reihe *CFHB, Ser. Berolinensis.* — Vgl. auch: T. HART, Nicephorus Gregoras, Historian of the Hesychast Controversy. *Journ. Eccl. Hist.* 2 (1951) 169—180.

[39] Eine vollständige Liste aller erhaltenen und verlorenen Werke bei: VAN DIETEN I 44—62; II 1, 6f.

[40] Vgl. H.-V. BEYER, David Disypatos als Theologe u. Vorkämpfer für die Sache des Hesychasmus (ca. 1337—ca. 1350). *JÖB* 24 (1975) 107—128.

[41] G. M. PROCHOROV, Sočinenija Davida Disipata v drevne-russkoj literature. *Trudy otdela drevnerusskoj lit.* 33 (1979) 32—54 (Ed.: 47—54; 47—50: O eže ne vpasti v eres' Varlaama i Akindina, Kir Davida mnicha i filosofa izloženie / griech. Orig. unbekannt).

[42] Vgl. als Marginalien: E. VOORDECKERS, Quelques remarques sur les prétendus „chapitres théologiques“ de Jean Cantacuzène. *Byz* 34 (1964) 619—621.

[43] A. SPOURLAKOU, Εἶναι ὁ Μανουὴλ Χρυσολωρᾶς ὁ συγγραφεὺς τοῦ ἔργου „Κεφάλαια ὅτι καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ ἅγιον πνεῦμα ἐκπορεύεται“; *Θησαυρίσματα* 2 (1963) 83—117. — Vgl. auch: C. PATRINELIS, An unknown Discourse of Chrysoloras adressed to Manuel II Palaeologus. *GRBS* 13 (1972) 497—502 (zur nationalen Wiedergeburt u. klassischen Bildung, nach dem Beispiel der Italiener).

[44] Vat. gr. 1092, ff. 111—116v (Ergänzung zu *PG* 152, 283B—428C); vgl. D. STIERNON, Manuel Calécas, dominicain, théologien grec, †1410, in: Dict. Spir. 10 (1980) 231—233. — Leider unveröffentlicht blieb: J. GOUILLARD, Manuel Calécas, O. P. (†1410), sa vie, son oeuvre théologique, son influence doctrinale. Rom 1931 (Diss./Maschr.). Vgl. auch: R.-J. LOENERTZ, La société des Frères Pérégrinants de 1374 à 1475. Etude sur l'orient chrétien, II. *Arch. Fratr. Praed.* 45 (1975) 107—145 (zu A. und Th. Chrysoberges).

[45] Ein Anfang ist gemacht mit G. LEONTSINES—A. GLYKOPHRYDU-LEONTSINE, Δημητρίου Κυδώνη, Θωμᾶ Ἀκυινάτου, Σοῦμμα Θεολογικὴ ἐξελληνισθεῖσα (*Corpus philosophorum graecorum recentiorum* II 15). Athen 1976. Die Einleitung läßt allerdings zu wünschen übrig. — Auf einen Kodex, Vat. gr. 1879 (14.—16. Jh.), der u. a. eine *Epistola theologica de patrum latinorum auctoritate* (ff. 50—59) enthält, macht G. T. DENNIS aufmerksam: The Letters of Manuel II Palaeologus. (*CFHB* 8 — *Ser. Wash.*). Dumbarton Oaks 1977, XXXVIII.

gie (z. B. seiner Stellung zur Trinitätstheologie des Augustinus[46] im Rahmen seiner Zeitgenossen) gefunden. Eine gute Studie zur Theologie des Josephos Bryennios und die Erstveröffentlichung einer Schrift gegen die Kommemoration des Papstes in der Liturgie verdanken wir G. Patacsi[47]; wir werden auf diesen Autor noch im Kontext der theologischen Methode zurückkommen. Auch von Markos Eugenikos ist ein kleiner Kommentar zum Jesusgebet als *editio princeps* erschienen[48], der jedoch zum Hauptduktus seiner Werke[49], als Wächter der Orthodoxie gegen Rom, wenig beiträgt. Für dessen mehr national als religiös bestimmten Mitstreiter auf dem Konzil von Ferrara-Florenz, Georgios Gemistos Plethon, hat D. Dedes noch einmal auf die politische Umformung des Religionsbegriffs (εἱμαρμένη = Kismet) als Triebfeder der nationalen Wiedergeburt hingewiesen[50], ein Denken, das auch schon in Plethons Konzilstraktat über das Filioque zum Ausdruck kommt und ihm das philosophische δόγμα über den Volksglauben (δόξα) erhaben sein läßt[51]. Plethons Gegenspieler auf seiten der Kirche, Patriarch Gennadios II. Scholarios, sieht das Verhältnis der Orthodoxie zum Islam zwar unter religiösem Vorzeichen, jedoch vermischt mit eschatologisch-apokalyptischen Vorstellungen[52]; daß ihm jedoch zu Unrecht die Haltung eines λατινόφρων unterstellt wurde, erwies sich erneut durch die Aufdeckung eines ihm bisher fälschlich zugeschriebenen, stark von lateinischer Sakramententheologie geprägten Traktates, der in Wirk-

[46] Vgl. GEANAKOPLOS, Interaction (s. Anm. 16), 105f.; F. KIANKA (The Apology of Demetrius Cydones. *Byz. Stud.* [1980] 1, 57—71, hier: 70) vermutet bei Demetrios auch die Kenntnis von *De civitate Dei*. — Zur generellen Verteidigung des lat.-röm. Erbes in Byzanz: vgl. R.-J. LOENERTZ, Lettre de Démétrius Cydonès à Andronic Oenéote, grand juge des Romains (1369—1371). *REB* 29 (1971) 303—308.

[47] Joseph Bryennios. Un chapitre des relations gréco-latines aux XIVe—XVe siècles. Rom 1968 (Diss./Mschr.).

[48] E. BULOVIĆ, Ἡ ἑρμηνεία τῆς εὐχῆς τοῦ Ἰησοῦ ὑπὸ τοῦ ἁγίου Μάρκου Ἐφέσου. *Κληρονομία* 7 (1975) 345—352.

[49] Neuestes Verzeichnis aller Werke: C. N. TSIRPANLIS, Mark Eugenicus and the Council of Florence (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 14). Thessalonike 1974, 109—118. Vgl. auch: D. STIERNON, Marc Eugénikos, archévêque d'Ephèse, 1394—1445, in: Dict. Spir. 10 (1980) 267—272.

[50] Θρησκεία καὶ πολιτικὴ κατὰ τὸν Γεώργιο Γεμιστὸ Πλήθωνα. *Φιλοσοφία* 5/6 (1975/76) 424—441.

[51] PODSKALSKY, Theologie (s. Anm. 19), 220f.; vgl. auch: P. TAVARDON, Le conflit de Georges Gémiste Pléthon et de Georges Scholarios au sujet de l'expression d'Aristote: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς. *Byz* 47 (1977) 268—278.

[52] Vgl. A. KARIOTOGLOU, Die Problemstellung des Patr. Gennadios Scholarios gegenüber dem Islam, in: Philoxenia (Fs. B. Kötting, hg. von A. KALLIS). Münster 1980, 159—172. — Zu seinem Verhältnis zu Mehmet II.: Critobuli Imbriotae — De rebus per annos 1451—1467 a Mechmete II gesta, ed. B. GRECU. Bukarest 1963, II 2, 1—3 (173, Z. 14—175, Z. 3).

lichkeit dem Zyprioten Georgios Lapithes zuerkannt werden muß[53]. War die Wirkungsgeschichte des Scholarios auch der Bedeutung seines Werkes nicht angemessen — Schuld daran trugen vor allem das Ende der Union und die mit der Turkokratie beginnende Abgrenzung vom Westen —, so zeigen doch zumindest einige slavische Uebersetzungen, daß sein Ruf die Grenzen der byzantinischen Kirche überschritt[54]. Im Gefolge des 500. Todestages Bessarions sind eine Reihe von Monographien und Sammelbänden erschienen, die die Rolle dieses entschiedenen Protagonisten der Union und Humanisten umfassend würdigen[55], ohne jedoch seiner Theologie wesentlich neue Aspekte abzugewinnen[56]. Auch zu anderen Exponenten des von Bessarion neuentfachten Streites um Platon und Aristoteles, wie Georgios Trapezuntios und Theodoros Gazes, liegen neue Studien vor[57], die aber mehr der Philosophie bzw. dem geistigen Umfeld der Theologie gewidmet sind.

[53] Vgl. J. DARROUZÈS, Textes synodaux chypriotes. *REB* 37 (1979) 37—55. 97—113. Der Traktat des Lapithes ist in zwei Redaktionen erhalten: a) Original: Par gr. 1140 A; b) verbreitete Red.: Par. gr. 1291 (ed. in: Oeuvres complètes de Gennade Scholarios, ed. L. PETIT—X. A. SIDÉRIDÈS—M. JUGIE, IV. Paris 1935, 195—197). — Zu einer neuen kritischen Beurteilung des Gesamtwerkes: vgl. TH. N. ZESES, Γεννάδιος Β' Σχολάριος (*Ἀνάλεκτα Βλατάδων* 30). Thessalonike 1980, 243—431. — Zu einem einzelnen, im Westen lange fälschlich zugeschriebenen Werk: V. PERI, Ricerche sull' *editio princeps* degli atti greci del concilio di Firenze (*StT* 275). Città del Vaticano 1975, 28—38. Im übrigen ändert m. E. der Streit um die Frage, ob einige „latinophile" Werke Gennadios zugeschrieben werden können oder nicht, wenig an seiner Beurteilung als Theologe, der eine grundsätzlich positive Haltung einnimmt zu Thomas von Aquin und der Scholastik und damit — ähnlich Demetrios Kydones — objektiv Brücken der Verständigung zum lateinischen Westen gebaut hat.

[54] Vgl. G. BIRKFELLNER, Glagol. u. kyrll. Handschriften in Österreich. Wien 1975, 140f. (*Österr. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl., Schriften d. Balkankomm., linguist. Abt.* 23); DERS., Zur Literaturgesch. einiger kirchenslav. Codices vom Berge Athos in der Österr. Nat.-Bibl. *Slovo* 25/26 (1976) 241—254.

[55] Il cardinale Bessarione nel V centenario della morte (1472—1972). Roma 1974 (= *Miscellanea Francescana* 73 [1973] 249—386); A. HEVIA BALLINA, Bessarión de Nicea, humanista cristiano. *Studium Ovetense* 1 (1974) 7—108; Misc. marciana di studi bessarionei (*Medioevo e Umanesimo* 24). Padua 1976; K. A. NEUHAUSEN—E. TRAPP, Lateinische Humanistenbriefe zu Bessarions Schrift „In calumniatorem Platonis". *JÖB* 28 (1979) 141—165.

[56] Bezeichnend für die weiten Horizonte seines Denkens scheint mir ein kleines Enkomion auf den lange verfemten Origenes zu sein, das H.-D. SAFFREY aus einem Autograph ediert hat: Recherches sur quelques autographes du Card. Bessarion et leur caractère autobiographique, in: Mél. E. Tisserant III (*StT* 233). Città del Vaticano 1964, 277f. — Zur neuesten Literatur: G. PODSKALSKY, Bessarion, in: Lexikon d. Mittelalters I 10. Zürich—München 1980, 2070f.

[57] L. LABOWSKY, An unkown treatise by Theodorus Gaza. *Medieval and Renaissance Studies* 6 (1968) 173—198 (Ed.: 194—198); E. GARIN, Il platonismo come ideologia della sovversione europea. La polemica antiplatonica di Giorgio Trapezuntio, in: Studia humani-

II.

In vielen Büchern und Artikeln zu den kirchlichen Beziehungen zwischen Rom und Byzanz in der Palaiologenzeit ist die Meinung ausgesprochen oder insinuiert, daß das Filioque und der päpstliche Primat — seit Palamas auch die göttlichen Energien — die Brennpunkte seien, an denen sich der Unterschied bzw. Gegensatz beider Kirchen am besten ablesen lasse. Ohne die dogmatische Relevanz dieser Kontroversen zu leugnen oder zu mindern, scheint mir doch, daß ihnen ein fundamentaleres, oft nicht bewußtes Problem zugrundeliegt und sie begleitet: die Frage nach der Zuordnung von Philosophie und Theologie, Vernunftwissen und Offenbarungsglaube, konkret gesprochen: nach der theologischen Methodik. Ich bin dieser Forschungslücke in meiner Habilitationsschrift[58] ausführlich nachgegangen und möchte hier nur einige Hauptpunkte erläutern und ergänzen. Im Westen kündigt sich ein besonderes Verhältnis zur Theologie als Wissenschaft schon bei Augustinus in *De trinitate* und in seinen *Retractationes* an, und zwar in dem Sinne, daß der Verfasser sich zu einer ständigen Eigenkorrektur wie auch Weiterentwicklung seiner Gedanken durch andere (Schulen) bekennt[59], einmal ganz abgesehen von den sehr individuellen inhaltlichen Akzentuierungen der augustinischen Theologie. Daß die Anfänge des sog. westlichen „Rationalismus" weit vor dem Beginn der Scholastik liegen, zeigt sich auch in der scharfen Gegenüberstellung von Bild- und Schrifttheologie in den *Libri Carolini*[60], die als Entgegnung auf das zweite Konzil von Nikaia (787) zu verstehen sind. Während nun im Zeitalter der aufkommenden Dialektik (11./12. Jahrhundert) im Osten der

---

tatis (Fs. E. Grassi). München 1973, 113—120; M. CISZEWSKI, „Aristotelizm chrześcijański" Jerzego z Trapezuntu. *Studie Mediewistyczne* 15 (1974) 3—69; J. MONFASANI, George of Trebizond (*Columbia Studies in the Class. Tradition* 1). Leiden 1976. — Zum Humanismus als Gesamtphänomen: P. O. KRISTELLER, Humanismus und Renaissance, I—II (*Humanist. Bibl.* I 21—22). München 1974 und 1976; I. P. MEDVEDEV, Vizantijskij gumanizm XIV—XV vv. Leningrad 1976.

[58] Theologie (s. Anm. 19); von den insgesamt sechzehn bisher erschienenen, im Wesentlichen zustimmenden Rezensionen waren mir vor allem zwei sehr nützlich: J. MEYENDORFF, *Theol. Revue* 74 (1978) 5, 390—392; H. HUNGER, *JÖB* 28 (1979) 357—359. In einem künftigen Ergänzungsband werde ich auf alle kritischen Bemerkungen zurückkommen.

[59] Diese Beobachtung wird Ausgangspunkt einer eigenen Untersuchung zur Methodenfrage in der lateinischen und griechischen Patristik sein.

[60] L. C., II, 30 (MGH, Conc. II, Suppl., 98, Z. 14—26); IV 23 (221, Z. 32—37). — Vgl. dazu: H. LIEBESCHÜTZ, Wesen u. Grenzen des karoling. Rationalismus. *Arch. f. Kulturgesch.* 33 (1950) 17—44; L. WALLACH, The Libri Carolini and Patristics, Latin and Greek, in: The Classical Tradition. Literary and historical studies in honor of H. Caplan. Ithaca 1966, 451—498.

Philosophie und Logik von seiten der Kirche Ablehnung begegnet oder bestenfalls ein vor- oder untergeordneter, letztlich der Theologie nur äußerlicher und fremder Stellenwert eingeräumt wird[61], bahnt sich im Westen — trotz einzelner Widerstände — eine Integration der philosophischen Logik in die Theologie an, die langsam das gesamte Bildungswesen auf neue Grundlagen stellt[62]. Schon vor der Palaiologenzeit wurde dieser gravierende Wandel bei Unionsverhandlungen in Byzanz bemerkt und beklagt[63]. Von den drei traditionellen Beweiswegen theologischer Sätze, nämlich Hl. Schrift, Väter (Konzilien) und Vernunft (*ratio theologica*), hatte der letzte auf einmal eine in der Form neue (Syllogismen) und vom Inhalt her ausschlaggebende Bedeutung gewonnen.

Wo die griechischen Theologen dem lateinischen Einflußbereich nahestanden, wie im Falle des Nikolaos-Nektarios von Otranto, fand die syllogistische Methode auch Eingang in ihre Argumentationsreihen — meist in Anlehnung an die sog. Syllogismen des Photios[64]. Im allgemeinen führte jedoch die — zu Recht oder Unrecht — über Jahrhunderte weiterwirkende *damnatio memoriae* des Jungarianers und „Technologen" Eunomios[65] dazu, daß man die Autorität der Väter[66] dem Vernunftbeweis aus

---

[61] Vgl. dazu neuestens: H. HUNGER, Die hochsprachl. profane Literatur der Byzantiner I (*Hdb. d. Altertumswiss.*, 12. Abt., 5. Teil, I). München 1978, 42—53; A. MOFFAT, Early Byzantine School Curricula and Liberal Education, in: Mél. I. Dujčev. Paris 1979, 275—288. — Viele byz. Aristoteleshandschriften enthalten darum Text und Kommentar der *Analytica priora* nur bis Buch I 7, ganz im Sinne einer alten Abmachung zwischen dem Bischof und der Schule von Alexandreia (vgl. PODSKALSKY, Theologie [s. Anm. 19], 73. 77): P. MORAUX u. a., Aristoteles graecus, I (*Peripatoi* 8). Berlin—N. Y. 1976, 27. 66—69. 252. 312. — Nur ganz selten ist die Philosophie, wenigstens dem Wort nach, einmal als *condicio sine qua non* der Theologie gesehen worden: vgl. aus der Zeit Manuels II. die Rede an Alexios Jagup (aus Cod. Par. gr. 3041, f. 72v), in: J. W. BARKER, Manuel II Palaeologus (1391—1425). New Brunswick/N. J. 1969, 528, Z. 12—21.

[62] Vgl. dazu B. GEYER, Facultas theologica. *Ztschr. f. Kirchengesch.* 75 (1964) 133—145; H. HUNING, Die Bedeutung der Philosophie für Theologie u. Hl. Schrift nach Walter von Brügge OFM (ca. 1225—1307). *Franzisk. Stud.* 58 (1976) 289—314; G. R. EVANS, Old Arts and New Theology. The Beginnings of theology as an academic discipline. Oxford 1980. — Zur verzögerten Reaktion in Byzanz: F. TINNEFELD, Das Niveau der abendl. Wissenschaft aus der Sicht gebildeter Byzantiner im 13. u. 14. Jh. *Byz. Forsch.* 6 (1979) 241—280. — D. J. CONSTANTELOS hat diese Herausforderung in seiner Übersicht ausgespart: Intellectual Challenges to the Authority of Tradition in Medieval Greek Church. *The Greek Orth. Theol. Review* 15 (1970) 56—84.

[63] Vgl. die Ermahnung des Kaisers Johannes III. Dukas Vatatzes (1234) an die lateinischen Gesandten, in: *Arch. Franc. hist.* 12 (1919) 436; vgl. auch ebd. 438—442 (griech. Text: ed. P. CANART, *OCP* 25 (1959) 319—325).

[64] Vgl. F. CEZZI, Il metodo teologico di Nicola Nettario. Rom 1975 (Diss.), bes. 76—79.

[65] Vgl. L. ABRAMOVSKI, Eunomios, *RAC* 6 (1966) 936—947 (versucht, das echte Anliegen des E. zu retten).

[66] Vgl. z. B. Nikeph. Blemmydes, De proc. Spir. S., or. I, 3 (*PG* 142, 536 A).

apodeiktischen oder dialektischen Syllogismen[67] vorzog. Nicht nur neuen Auftrieb, sondern auch eine bis heute[68] geltende Fixierung erhält die Methodendiskussion in der Epoche des Hesychastenstreites, zunächst in der Abwehr der Lateiner, dann aber auch in der Auseinandersetzung der byzantinischen Parteien untereinander. Gregorios Palamas läßt einerseits im Kampf um die Energienlehre die seit altersher bestehende Dichotomie zwischen polemischer Rede und gläubigem Bekenntnis endgültig werden[69] und enthebt damit die Theologie — in einer anfechtbaren Auslegung des Ps.-Dionysios Areopagites[70] — jeder philosophischen Zugänglichkeit (als vernunftskonform)[71]. Von nun an sollte die monastische Mystik im Gewande einer existentiellen Theologie (oder besser: Spiritualität) die humanistisch geprägte Theologie ein für allemal ausschalten. Andererseits hatte Palamas jedoch gegenüber den Lateinern an der Gültigkeit apodeiktischer Syllogismen in der Theologie festgehalten. Nikephoros Gregoras macht ihm genau dieses inkonsequente Verhalten zum Vorwurf[72], verteidigt seinerseits im Sinne der patristischen Tradition den Wert der τέχνη in der Theologie und erläutert die klassischen Prinzipien der Väterhermeneutik[73]. Gegen die angeblichen Syllogismen des Gregoras wendet sich wiederum Joseph Kalothetos[74], um trotz seiner Ablehnung der Sophistik doch die der

[67] Vgl. die Stellungnahme des Patr. Gregorios II. Kyprios gegen Johannes XI. Bekkos: A. PAPADAKIS, Gregory II of Cyprus and the unpublished Report to the Synod. *GRBS* 16 (1975) 237, Z. 25—27 (nr. 4), sowie Joh. Bekkos, Ad Constant. II, 7 (*PG* 141, 365 D—368 A) etc.; Georgios Metochites, Hist. dogm. I, 109, in: Nova Patrum Bibl., ed. A. MAI. Rom 1871, VIII 2, 156; II 5. 56 (ebd. 182. 217) (zur Haltung der Unionsgegner: M. H. LAURENT, Le bienheureux Innocent V. Città del Vaticano 1947, 424, A. 23 / aus Cod. Vat. gr. 1716, f. 71).

[68] Vgl. z. B. H. M. BIEDERMANNs Rezension zu einem griechischen Buch, in: *Ostkirchl. Stud.* 26 (1977) 334f.

[69] Tomos synodikos III (*PG* 151, 723 BC).

[70] Vgl. dazu J. MEYENDORFF, Notes sur l'influence dionysienne en Orient, in: Studia Patr. II (*TU* 64). Berlin 1957, 547—552; im Anschluß daran: P. SCAZZOSO, Lo pseudo-Dionigi nell' interpretazione di Gregorio Palamas. *Riv. filos. neoscol.* 59 (1967) 671—699; DERS., La teologia antinomica dello Pseudo-Dionigi, II. *Aevum* 50 (1976) 195—234.

[71] Triaden I, 1, 22; II, 1, 7 (Défense des saints hésychastes, I, ed. J. MEYENDORFF. Louvain 1959, 63, Z. 1—14; 239, Z. 27—30).

[72] Antirrhetika I, 2, 3—4 (ed. BEYER (s. Anm. 19], 279, Z. 12—18; 281, Z. 9—283, Z. 14; 285, Z. 25—287, Z. 7; 287, Z. 19—295, Z. 12).

[73] Antirrhetika I, 1, 9 (ebd. 207, Z. 1—22); I, 3, 4 (407, Z. 18—411, Z. 30). Vgl. PAPAROZZI (s. Anm. 37), 944—948.

[74] D. G. TSAMES, Ὁ λόγος τοῦ Ἰωσὴφ Καλοθέτου κατὰ τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ. *Ἐπιστημ. Ἐπετηρὶς τῆς Θεολ. Σχολῆς Ἀριστ. Πανεπ. Θεσσαλονίκης* 21 (1976) 326f. (nr. 9—11). Vgl. DERS., Ἰωσὴφ Καλοθέτου Λόγοι. Thessalonike 1975 (*Ἐπιστ. Ἐπ. Θεολ. Σχολῆς*, Παράρτημα 19): Logos II, 9 (76, Z. 163—165); III, 15 (111, Z. 307—309) (gegen Barlaam und Akindynos).

Philosophie entnommenen Distinktionen des Palamas zu rechtfertigen[75]. Der logisch-wissenschaftlichen Argumentation (ἐπιστημονικῶς) verhaftet bleibt auch der Gegner des Demetrios Kydones, Joseph Philagres, dessen Schulung durch die Aristoteleskommentare sich deutlich am methodischen Interesse in seinem Λόγος ἀποδεικτικός gegen die Lateiner ablesen läßt[75a]. Auf eine Edition und Bearbeitung wartet noch der kurze Traktat Περὶ συλλογισμῶν des Nikolaos Kabasilas[76]. Sowohl in den Schriften gegen den Islam[77] wie auch in den Widerlegungen der Scholastik[78] überwiegt aber der Tenor des Mißtrauens gegen die aristotelische Logik. Immerhin läßt selbst ein Josephos Bryennios die Anwendung der Analogie in der Theologie (*analogia entis*) zu[79].

Als Fazit läßt sich feststellen, daß der Kampf um die übersetzten Werke des Thomas von Aquin[80] auf byzantinischer Seite keine über die Polemik hinausgehende theologische Methodenlehre hervorgebracht hat[81]; die Vokabel Methode kommt in diesem Zusammenhang überhaupt nicht vor[82]. „Das antike Erbe war eher Bürde und Joch als etwa ein Mittel zur Selbsterkenntnis"[83]. Trotzdem erweist sich die zweite Hälfte der Palaiologenzeit als die fruchtbarste Epoche in der Begegnung von orthodoxer und westlicher Theologie.

[75] TSAMES, Ἰ. Κ. Λόγοι, Logos IV, 50 (156, Z. 1057—1069).

[75a] Vgl. G. K. PAPAZOGLU, Ὁ κατὰ Λατίνων δικανικὸς λόγος τοῦ Ἰωσὴφ Φιλάγρη. *Κληρονομία* 10 (1978) 281—311 (Ed.: 290—311), bes. 296, Z. 17—19: „Ἀλλ' εἴπωσί τινες ὡς πολλάκις οὐ δι' ἀποδεικτικῆς ταῦτα βουλόμεθα δεικνύειν ὑμῖν ἀλλ' ἢ γραφικῶς καὶ κοινῶς, καὶ εἰ βούλεσθ' ἔγωγε καὶ ποιμενικῶς φημί." Tatsächlich nimmt neben dem rationalen Beweis das Schriftargument den zweiten Platz ein.

[76] Vat. gr. 1852, ff. 366—368v (15. Jh.). In anderen Handschriften ist der Traktat anonym (Vat. Regin. gr. 116, ff. 83v—86r; Vat. gr. 1735, ff. 211v—218r) oder unter Neilos K. (Angel. gr. 30 [C. 3.6]; Ambros. A 185 sup., ff. 214—223) überliefert.

[77] Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem Perser, ed. E. TRAPP (*WBS* 2). Wien 1966, 13 (I, 13); A. ARGYRIOU, Ἰωσὴφ τοῦ Βρυεννίου μετά τινος Ἰσμαηλίτου διάλεξις. *EEBS* 35 (1966/67) 164, Z. 135—165, Z. 148.

[78] Z. B. Manuel v. Korinth, Apologia (*PG* 140, 472 AB).

[79] ARGYRIOU (s. Anm. 77), 168, Z. 232ff. — Vgl. dazu ARSENIJ, O žizni i sočinenijach ieromonacha Iosifa Vriennija. *Pravosl. sobesednik* 1879, II, 85—138. 403—450.

[80] Welche Werke dabei vor allem in Frage kamen, zeigt die Bibliothek eines Dominikanerbischofs auf Zypern: M.-H. LAURENT—J. RICHARD, La bibliothèque d'un évêque dominicain en 1367. *Arch. Fratr. Praed.* 21 (1951) 447—454.

[81] Eine interessante Übersicht der Epoche bei Gennadios Scholarios: Oeuvres (s. Anm. 53), II. Paris 1929, 484, Z. 37—486, Z. 26; vgl. G. MERCATI, Appunti scolariani. I. Un' autoapologia di Giorgio Scolario, in: DERS., Opere minori IV (*StT* 79). Città del Vaticano 1937, 72—84.

[82] Vgl. außer der bekannten Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς z. B. die Μέθοδος προγνωστικὴ τοῦ ἁγίου Εὐαγγελίου ἢ τοῦ ψαλτηρίου, in: *Arch. f. slav. Philol.* 25 (1903) 245—249.

[83] A. KAZHDAN, Der Mensch in der byz. Literaturgeschichte. *JÖB* 28 (1979) 21.

IGOR P. MEDVEDEV / LENINGRAD

NEUE PHILOSOPHISCHE ANSÄTZE IM SPÄTEN BYZANZ*

Eine Untersuchung zum oben genannten Thema muß zwangsläufig auf einige subjektive und auch objektive Faktoren stoßen, die sich außerordentlich erschwerend auswirken. Es handelt sich dabei vor allem um den im allgemeinen kaum befriedigenden Forschungsstand der byzantinischen Philosophie an sich. Allerdings führt uns die Lektüre des schlicht der „Philosophie" gewidmeten Abschnittes im neuen Kompendium Herbert Hungers zur byzantinischen Literatur[1] bzw. Podskalskys Monographie[2], die uns durch ihre bibliographische Auskunftsfreudigkeit besticht, zu der Erkenntnis, daß man die byzantinische Philosophie nunmehr kaum noch als *terra incognita* bezeichnen darf. Erfolgreich werden viele Einzelfragen ihrer Lösung entgegengeführt und Schritt für Schritt die notwendigen Voraussetzungen geschaffen, um der Wissenschaft eine umfassende Synthese der byzantinischen Philosophie vorzulegen[3]. Dennoch bleibt vieles zu tun. Viele philosophische Texte (darunter solcher Autoren wie Nikephoros Chumnos, Nikephoros Gregoras, Barlaam von Kalabrien, Gregorios Akindynos, Neilos Kabasilas, Demetrios und Prochoros Kydones, die für die von uns untersuchte Periode sehr aufschlußreich sind) harren noch immer ihrer Veröffentlichung, ungeschrieben blieben bisher Studien über so hervorragende byzantinische Denker wie Barlaam von Kalabrien, Demetrios Kydones, Georgios Scholarios usw.

Zum anderen bietet der Gegenstand der Untersuchung selbst einige scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten. Ehe man sich auf die Suche nach neuen Erscheinungen in der byzantinischen Philosophie begibt, sollte

* Für seine Unterstützung bei der Übersetzung dieses Aufsatzes ins Deutsche möchte ich meinem Berliner Kollegen Dr. Bernd Funck herzlich danken.

[1] H. HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I. München 1978, 3—53.

[2] G. PODSKALSKY, Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. München 1977.

[3] Diese Rolle muß immer noch das längst veraltete Buch von Tatakis übernehmen: B. TATAKIS, La philosophie byzantine. Paris [[1]1949] [2]1959.

man mit Nikolaou der Frage nachgehen, ob es sie überhaupt gegeben habe[4]. Eine Philosophie „reinsten Wassers" läßt sich ohnehin in Byzanz nicht so einfach nachweisen: jene unzähligen Kommentare der aristotelischen Schriften sowie der Werke anderer antiker Autoren dienten nicht eigentlich philosophischen, sondern viel mehr philologischen bzw. schulischen Zwecken (die sogenannte „Schulphilosophie"). Selbst die speziell philosophisch-kosmologischen Traktate eines Nikephoros Chumnos über die Beschaffenheit der Welt, über die ersten und einfachsten Körper erweisen sich bei näherem Hinsehen als pseudophilosophisch und erinnern eher an einen *lusus intellectualis*, eine Übung in dialektischer Virtuosität als an eine ernsthafte Untersuchung zu den vier Elementen. Es wird darin nicht nur keineswegs der Versuch unternommen, die Grundwidersprüche, die in den aristotelischen Schriften *De generatione* und *Meteorologica* enthalten sind, zu überwinden, sondern sogar darauf verzichtet, sie überhaupt anzudeuten, obwohl sich Chumnos auf diese Traktate stützt. Verpeaux zufolge bleiben Chumnos und seine Zeitgenossen in der qualitativen Physik stecken, wobei sich ihre Interpretation nicht etwa auf Phänomene, sondern auf Texte bezieht[5]. Hingegen unterlagen viele philosophische Fragen einer theologisch orientierten Lösung, da die Philosophie im Mittelalter mit der Theologie einen unverbrüchlichen Bund geschlossen hatte („Einheit der Gegensätze" würden wir heute formulieren), durch den einige theologische Probleme eine philosophische Färbung erhielten. Dies offenbar meinte Theodoros II. Dukas Laskaris, als er von einem neuen Wesenszug sprach (τοῦτο ἦν τὸ καινόν), von einer eigenwilligen Kreuzung zwischen Philosophie und Theologie, von der Konzentration jeglichen philosophischen Gedankengutes (πᾶν νόημα) auf Christus, auf die christliche Lehre[6]. Die Geschichte des Wechselverhältnisses dieser beiden *dramatis personae* (der Theologie und der Philosophie) ist einerseits gekennzeichnet durch das stete Streben der ersteren nach der absoluten Herrschaft über die letztere, nach ihrer Erniedrigung zur Magd der Theologie (ist doch das Axiom *philosophia ancilla theologiae* erstmalig im christlichen Orient formuliert worden und erfreute sich, im Westen ansässig geworden, auch im späten Byzanz noch allgemeiner Beliebtheit[7]), andererseits durch die verzweifelten und meist

[4] Th. NIKOLAOU, Grundlegende Gedanken über die byzantinische Philosophie. *Βυζαντινά* 9 (1977) 169. 186.

[5] J. VERPEAUX, Nicéphore Choumnos, homme d'état et humaniste byzantin (ca. 1250/1255—1327). Paris 1959, 130.

[6] Theodori Ducae Lascaris imperatoris In laudem Nicaeae urbis oratio, ed. L. BACHMANN. Rostock 1847, 5f.; vgl. HUNGER, a. O. 3, A. 3.

[7] A. HENRICHS, Philosophy, the Handmaiden of Theology. *Greek, Roman and Byz. Studies* 9 (1968) 437—450; HUNGER a. O. 42; PODSKALSKY a. O. 1.

mißlungenen Versuche der Philosophie, sich aus der Vormundschaft der Theologie zu lösen und auf ihr Recht auf eine selbständige Existenz zu pochen. Für unser Thema besitzt dieser Umstand grundlegende Bedeutung, da sich der Entfaltung freier wissenschaftlich-philosophischer Kräfte drohende Hindernisse in den Weg stellten: „Wir leben in einer Zeit, in der es gefährlich ist, sich etwas auszudenken" (ἐν τοιούτοις καιροῖς, ἐν οἷς ἐπικίνδυνόν ἐστιν ἐξευρίσκειν πειρᾶσθαι), sagt Georgios Scholarios[8]. Auf Jahrhunderte hinaus verurteilte sich der Mensch zur Entfremduung seiner eigenen schöpferischen Kräfte, indem er sie Gott abtrat, ohne imstande zu sein, frei und kühn sich selbst zu erkennen.

Ungünstig wirkt sich schließlich auf die Erschließung des Neuen in der spätbyzantinischen Philosophie auch der berüchtigte byzantinische Konservatismus aus, jene prinzipielle Ausrichtung der Byzantiner auf die Tradition, auf die durch sie geheiligten, jahrhundertealten Festlegungen, jene Überzeugung, daß die älteste Ideologie auch die glaubwürdigste sei und alles, was man sagen könnte, bereits von den Alten formuliert wurde[9]. Es empfiehlt sich also keineswegs, bei der Einschätzung der wahren Errungenschaften in Wissenschaften und Kultur während der letzten Jahrhunderte des byzantinischen Reiches von den modernen Begriffen des Neuerertums und der Originalität auszugehen. Die Kultur dieser Zeit bleibt ihrem Charakter nach vorrangig enzyklopädisch und rhetorisch, und als eigentlicher Katalysator ihres schöpferischen Impetus galt die „Mimesis" oder Nachahmung der antiken Autoren, das bewußte Streben, sie zu kopieren und etwas ihnen Adäquates zu schaffen[10]. Entlehnungen und Übernahmen verstand man als Elemente des Schöpferischen, während Neuerertum (καινοτομία) nicht unbedingt lobenswert empfunden wurde: περιφρονοῦσι γὰρ οἱ νῦν σοφοί, εἴ τίς πῃ καινότερον λέξειέ τι, καθάπερ λιμνήτου βατράχου βοήν — sagt Nikephoros Gregoras[11]. Aufschlußreich in dieser Hinsicht ist die von Gregoras in seiner „Antilogia" erwähnte Position eines nicht namentlich genannten Schülers Barlaams von Kalabrien, der sich in heftigen Worten über die byzantinischen Gelehrten beklagt, weil sie „so unverkennbar Zunge und Geist mit ungesundem Tratsch belasten, daß sie hierin ohne

[8] Gennade Scholarios, Œuvres complètes II. Paris 1929, 33, 20f.

[9] Theodori Metochitae Miscellanea philosophica et historica, ed. Chr. MÜLLER et Th. KIESSLING. Leipzig 1821, 13—18. 232; vgl. H.-G. BECK, Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München 1952, 50f.

[10] H. HUNGER, On the Imitation (Mimesis) of Antiquity in Byzantine Literature, in: DERS., Byzantinische Grundlagenforschung. London 1973, Art. XV, 13—38; vgl. M. FUHRMANN, Einführung in die antike Dichtungstheorie. Darmstadt 1973, 203.

[11] P. A. LEONE, Nicephori Gregorae „Antilogia" et „Solutiones" Quaestionum. *Byz* 40 (1971) 483, 115f.

weiteres den Mythendichtern vergleichbar sind; denn für sie gäbe es wohl kaum etwas Nützlicheres als irgendetwas Neues zu sagen oder zu hören und nicht ewig nur vor dem (früher) Entdeckten und Veralteten die Knie zu beugen" (τοῦ παντὸς ἦν αὐτοῖς προὐργιαίτερον ἄλλο μέντοι οὐδ' ὁτιοῦν ἢ λέγειν τι καὶ ἀκούειν καινότερον καὶ μὴ τοῖς εὑρημένοις τούτοις ἀεὶ καὶ γεγηρακόσι μόνοις προσανέχειν)[12].

Unter solchen theoretischen Voraussetzungen konnte man schwerlich erwarten, daß sich der Gedanke eines wirklichen wissenschaftlichen Fortschrittes in den Köpfen der byzantinischen Denker zu festigen vermochte. Dennoch beschritt das Leben eigene Wege und die neuen Strömungen begannen sich nicht nur im allgemeinen intellektuellen Klima des Reiches bemerkbar zu machen[13], sondern beherrschten auch zunehmend die spezielleren Gebiete des philosophischen Wissens. Es bedarf kaum des Hinweises, daß diese neuen Erscheinungen in der Philosophie nicht etwa *expressis verbis* zum Ausdruck kamen; sie waren untergründig, implizit vorhanden und tauchten lediglich im Verlauf religiös-philosophischer Streitgespräche auf, die im Byzanz des 14.—15. Jh. beständig geführt wurden. Es handelte sich weniger um die Schaffung einer neuen wissenschaftlichen und philosophischen Problematik als vielmehr um eine andere Akzentuierung, um einen relativen Bedeutungswandel einzelner Disziplinen, bei dem zugleich der gesamte zeitgenössische Erkenntnisstand, obwohl auch weiterhin enzyklopädisch, fruchtbringend beeinflußt wurde.

So gewinnt z. B. gnoseologisch und epistemologisch jene von Barlaam von Kalabrien inaugurierte, auf den ersten Blick scholastisch anmutende Diskussion einiges Interesse, an der sich alle bedeutenden Theologen und Philosophen des 14. Jahrhunderts beteiligten (Gregorios Palamas, Nikephoros Gregoras, Gregorios Akindynos, Neilos Kabasilas, Demetrios Kydones u. a.): Das Hauptanliegen dieser Diskussion betraf die Rechtmäßigkeit der Anwendung der syllogistischen Methode zum Zweck des Beweises und der Erkenntnis Gottes. Leider sehen wir uns gezwungen, dabei auf ein Material zurückzugreifen, das quasi aus zweiter Hand stammt (es handelt sich vor allem um die ziemlich umfangreichen Darstellungen der Diskussion durch Podskalsky und Beyer, die aufgrund der immer noch ausstehenden Texteditionen unmittelbar auf die Handschriften verweisen[14]). Wir beschränken uns demzufolge auf die hier gemachten Aussagen, deren hypo-

[12] A. O. 481, 44—54.

[13] Darüber in meinem Buch: I. P. MEDVEDEV, Vizantijskij gumanism XIV—XV vv. Leningrad 1976.

[14] PODSKALSKY a. O. 124—230; H.-V. BEYER, Ideengeschichtliche Vorbemerkungen zum Inhalt der ersten „Antirrhetika" des Gregoras, in: Nikephoros Gregoras, Antirrhetika I. Einl., Textausg., Übers. und Anm. von H.-V. BEYER (*WBS* 12). Wien 1976, 17—115.

thetischen Charakter wir insbesondere anmerken werden. Im wesentlichen ging es in dieser Diskussion, sollten wir sie richtig verstanden haben, um die These, daß es prinzipiell unmöglich sei, den Syllogismus, insbesondere den apodeiktischen Syllogismus (an seiner dialektischen Form nahm Barlaam von Kalabrien offenbar keinen Anstoß), auf die Sphäre des Göttlichen anzuwenden, wobei diese These von beinahe allen byzantinischen Denkern (mit Ausnahme des Demetrios Kydones) in der Polemik mit den lateinischen Scholastikern, vor allem mit dem „von Syllogismen besessenen" (so nannte ihn Neilos Kabasilas) Thomas von Aquin, aber auch in der Polemik untereinander (die sich in diesem Punkt nur durch gewisse Nuancen unterschied) vertreten wurde. Da jedoch die Syllogistik bis Descartes als effektivste wissenschaftliche Forschungsmethode galt, ja praktisch ein synonymer Begriff für Wissenschaft war, haben wir es offenbar mit der Proklamation einer prinzipiellen Unmöglichkeit theologischer Erkenntnisse auf der Grundlage wissenschaftlicher Forschungsergebnisse zu tun, was uns als Denkmodell an Duns Scotus erinnert. So wie er hielten die Byzantiner die Erkenntnis einer über jeden Zweifel erhabenen und absoluten (also göttlichen) Wahrheit auf natürlichem Wege, durch den menschlichen Verstand und mithin ohne jegliche überirdische Erleuchtung für ausgeschlossen; die somit von beiden getroffene Feststellung eines fehlenden unmittelbaren Zusammenhangs zwischen Wissenschaft und Theologie führt zu einem von zwei möglichen Ergebnissen: Sie macht die Theologie entweder zu einem zweifelhaften Gegenstand der Aufmerksamkeit oder die Wissenschaft zu einer keiner ernsthaften Kritik standhaltenden Beschäftigung. So traf jeder der byzantinischen Denker (ob bewußt oder unbewußt, steht auf einem anderen Blatt, auf jeden Fall aber in Übereinstimmung mit seiner Überzeugung bzw. seinen ideologischen Neigungen) seine Wahl, die ihn jeweils in das eine oder das andere Lager führte.

Palamas und seine Gesinnungsgenossen wandten sich ohne jeglichen Zwiespalt einem offen zur Schau getragenen Irrationalismus und einer Mystik zu, die sie schließlich in den „Elfenbeinturm des Hesychasmus" (einem Ausdruck Podskalskys zufolge) verbannten[15] und sich den Hoffnungen hingeben ließen, durch Hesychia mit Gott vollkommen eins zu werden und noch in diesem Leben, verwandelt, mit eigenen Augen die Gottheit zu erschauen. Obwohl uns gerade von Palamas die außerordentlich interessante Feststellung einer „doppelten Wahrheit" überliefert ist, läßt der Sinn dieser Äußerung keinen Zweifel daran, daß Palamas diesen Gedanken ziemlich tendenziös deutete. Die beiden Arten von Wahrheit sind bei ihm keinesfalls gleichwertig: Während die erstere gottgegeben ist, bleibt die

[15] PODSKALSKY a. O. 172.

andere, von der „äußeren Philosophie" zum Ziel erkorene, wertmäßig weit hinter der ersteren zurück, bringt keinerlei Rettung und ist im ganzen nicht unbedingt notwendig[16]. Es erhebt sich die Frage, ob man darin überhaupt eine Art von Wahrheit erblicken darf.

Die Auffassungen Barlaams und seiner Parteigänger (die sich zum Teil als undankbar genug erwiesen, um ihre Anhängerschaft nicht lauthals zum Ausdruck zu bringen und sich sogar — das trifft z. B. für Neilos Kabasilas zu — an den Hetzkampagnen gegen ihn beteiligten) waren nuancierter, aber weniger systematisch und weniger konsequent. Obwohl sie ihrem Denken nach in der Sphäre scholastischer Disputationen über die Gottheit verblieben und den ursächlichen — κατ' αἰτίαν, ἐξ αἰτίας — Beweis der Existenz Gottes für möglich hielten, richteten sie praktisch als aufrichtige, rechtmäßige Verteidiger des Glaubens durch die Hervorhebung der Bedeutung von Philosophie und Wissenschaften für die Erforschung der irdischen Welt und der Notwendigkeit, das syllogistisch-deduktive Wissen mit dem induktiv-empirischen (Gregoras[17]) in einer wissenschaftlichen Methode zu verbinden, die Aufmerksamkeit auf die Erforschung der materiellen Welt und ihrer Gesetzmäßigkeit, so daß sich Philosophie und Wissenschaften von allen Verpflichtungen der Theologie gegenüber frei fühlen konnten. Diesen Umstand hatte der Hesychast Philotheos Kokkinos offenbar im Auge, als er sich darüber beklagte, daß Gregoras die weltliche griechische Philosophie nicht zur Magd der einzigen und wahren Weisheit, also der Theologie, degradierte (μηδὲ καθαπερεί τινα δούλην καὶ θεράπαιναν τὴν τοῦ κόσμου σοφίαν ὑποτάξας τῇ ἄνω καὶ πρώτῃ κατὰ τοὺς τῆς ἐκκλησίας φιλοσόφους καὶ σοφοὺς ὄντως τούτους, ταύτην τε κἀκείνην ἀπώλεσας)[18]. Namentlich die Betonung der Erkenntnis der Einzeldinge (τὰ μοναδικά) der geschöpflichen Welt, die hierbei als die realsten gelten und den aus der Erfahrung gewonnenen κοιναὶ ἔννοιαι (*universalia sunt nomina, post rem*) entsprechen, läßt den nach unserer Meinung einer realen Grundlage nicht entbehrenden Eindruck entstehen, daß hier Elemente eines Nominalismus und eo ipso eines spontanen Materialismus (auf jeden Fall trifft dies auf die Weltsicht Barlaams zu[19]) latent vorhanden sind, obwohl aufs Ganze gesehen die

[16] Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα I, ἐπιμ. P. K. CHRESTU. Saloniki 1962, 476, 4—8; vgl. P. C. CHRISTOU, Double Knowledge according to Gregory Palamas, in: Studia Patristica IX. Berlin 1966, 20—29; PODSKALSKY a. O. 155.

[17] PODSKALSKY a. O. 160—163; BEYER a. O. 61.

[18] *PG* 151, 827 D—828 A.

[19] Vgl. J. MEYENDORFF, Humanisme nominaliste et mystique chrétienne au XIVe siècle, in: DERS., Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems. London 1974, Art. VI, 910 f. Ganz im Gegenteil bleibt der Gedanke jener Forscher unklar, die einen „Nominalismus" bei Barlaam bestreiten (Wer würde wohl Barlaam als reinen Nominalisten bezeichnen? Es geht hier doch lediglich um jene Schlußfolgerungen, die unserer Meinung

Weltanschauung der betreffenden Philosophengruppe natürlich durchaus idealistischer Natur war. In diesem Sinne halten wir es für möglich, die nominalistischen Tendenzen der Lehre Barlaams als ersten Ausdruck materialistischer Weltauffassung in Byzanz zu verstehen[20], wobei wir uns natürlich darüber im klaren sind, daß wir damit die historische Wirklichkeit gewissermaßen etwas vereinfacht und vergröbert reflektieren, andererseits aber die Marxsche Definition des materialistischen Charakters des mittelalterlichen Nominalismus im Auge haben[21]. Der sowjetische Philosoph Čalojan vertritt die Auffassung, daß „die Marxsche Ansicht über den materialistischen Charakter des mittelalterlichen Nominalismus den Gedanken impliziert, daß im Rahmen der Theologie selbst die Voraussetzungen für eine materialistische Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Natur und menschlichem Denken herausgebildet werden können"[22].

Während dieser polemischen Auseinandersetzungen traten solche Ideen zutage, die durch gewisse Elemente spontaner Dialektik Kant'sches Gedankengut vorwegnahmen. Bei dem Versuch, seine Grundauffassung über die vollkommene Unzugänglichkeit, Transzendenz und „außerweltliche Existenz" Gottes, die mit einer Selbstoffenbarung vor der Welt, mit dem Gedanken seiner Immanenz und wirklichen Präsenz in dieser Welt einherging, entdeckte Gregorios Palamas Prinzipien antinomischen Denkens[23]; eine außerordentlich interessante gnoseologische Theorie entwickelten Barlaam von Kalabrien und Neilos Kabasilas, als sie meinten, daß jedes Ding im wesentlichen „ein Ding an sich" sei (τὸ καθ' αὑτό), da wir nicht sein Wesen erkennen oder gar nachweisen können, das unnachweislich ist, sondern lediglich, „was es umgibt", jene Eigenschaften, die dem jeweiligen Ding seinem Wesen nach zugehörig sind: alle das Wesen betreffende Informationen erhalten wir über die Sinnesorgane, wie etwa im

nach ganz logisch aus den von Barlaam und seinen Anhängern vertretenen Positionen abzuleiten sind) und in seiner Lehre eine der protestantischen Theologie analoge Erscheinung (PODSKALSKY a. O., 149) oder eine Art „Hypergnostizismus" sehen wollen.

[20] I. P. MEDVEDEV, Mistra. Očerki istorii i kultury pozdnevizantijskogo goroda. Leningrad 1973, 105.

[21] K. MARX—F. ENGELS, Werke II. Berlin [1]1957, 135 [russische Ausgabe, S. 142]. Der materialistische Charakter des Nominalismus der späten Scholastik wird durch den Zusammenhang, der zwischen ihm und der Wissenschaft, also den nominalistischen Wurzeln der modernen Physik, besteht, bewiesen, s. J. MITTELSTASS, Remarks on nominalistic roots of modern science. *Organon* 4 (1967) 39—46.

[22] V. K. ČALOJAN, Problemy istorii filosofii epochi feodalizma. *Voprosy filosofii* 1968, Nr. 4, 116.

[23] V. KRIVOŠEIN, Asketičeskoe i bogoslovskoe učenie sv. Grigorija Palamy. *Seminarium Kondakovianum* 8 (1936) 116. Hier hatte Palamas seinen fernen Vorläufer in Ps.-Dionysios Areopagites, s. P. SCAZZOSO, La teologia antinomica dello Pseudo-Dionigi. *Aevum* 50 (1976) 195—234.

Fall der μοναδικά und überhaupt bei allem sinnlich Erfaßbaren, oder aber mit Hilfe des Verstandes, wie es für die Universalia bzw. die mathematischen Axiome zutrifft, deren Beweisbarkeit sich lediglich auf die Wesensakzidentien bezieht (τὰ καθ' αὑτὸ συμβεβηκότα)[24]; Beyer meint auch einige Positionen Barlaams zu erkennen, die diesen mit Descartes[25] verbinden u. ä.

Es sei in diesem Zusammenhang auch an Demetrios Kydones erinnert, der sich in der Frage des menschlichen Erkenntnisvermögens erheblich von der betreffenden Gruppe byzantinischer Denker unterschied. Wir wissen, daß der „Einbruch der Scholastik" (ein Begriff Podskalskys) nach Byzanz in erster Linie mit dem Namen des Demetrios Kydones verbunden ist, ihm gewissermaßen die Entstehung einer besonderen, „byzantinischen" Variante des Thomismus verdankt wird. Hat doch Demetrios Kydones nicht nur die Schriften des *doctor angelicus* ins Griechische übersetzt und damit entscheidend zur Verbreitung des Thomismus in Byzanz beigetragen, sondern er übernahm auch dessen wichtigste Auffassungen. Kydones weist, von der Hauptaufgabe, eine „Symphonie" der Vernunft und des Glaubens zu schaffen, die sich auch Thomas von Aquin stellte, ausgehend nach, daß das menschliche Erkenntnisvermögen als ein nach dem Willen des Schöpfers irgendwo zwischen der rein geistigen und der sinnlichen Erkenntnis gelegener Faktor ambivalent ist. Die menschliche Erkenntnis ringt sich dank dessen, daß sie an der geistigen Natur partizipiert, zur unmittelbaren Schau der Urideen durch, um dann im Verlauf einer selbständigen gedanklichen Verarbeitung zu den Einzelwahrheiten und den logischen Folgen vorzudringen, während die Fähigkeit zur sinnlichen Empfindung auch den Übergang von der Empirie zu jenen Urprinzipien ermöglicht: diesen Denkvorgang bezeichnete Kydones als διάνοια. Der Mensch verfügt seiner Auffassung nach namentlich für das Verständnis der Prinzipien außerhalb der Einzeldinge und der Materie über die Möglichkeit des Syllogismus, wobei das zu Schlußfolgerungen befähigte Denken eine göttliche Gabe (παρὰ θεοῦ δῶρον τὸ κάλλιστον καὶ ἀναγκαιότατον) nicht nur für alle Gebiete des Alltagslebens, sondern vor allem zur Gottessuche und Gottesfindung (πρὸς τὸ τὸν θεὸν ζητεῖν καὶ εὑρίσκειν) darstellt. Es hieße den Menschen dem Tier gleichmachen, wollte man ihm diese Fähigkeit nehmen. Es darf dabei jedoch nicht übersehen werden, daß Kydones, der Gott für ein überirdisches, dem menschlichen Verstand unzugängliches Wesen hält, lediglich die Fähigkeit des Verstandes postuliert, die Idee Gottes aus der Analogie mit der

[24] BEYER a. O. 87; PODSKALSKY a. O. 191.

[25] BEYER a. O. 85 f.

dinglichen Welt durch mehr oder weniger angemessene Bilder und Vergleiche abzuleiten[26].

Demetrios Kydones fühlte sich mit Barlaam und seinen Anhängern in dem Punkt, der sie zu einem humanistischen Lager zusammenschloß, einig. Dieser bestand in der Rehabilitierung und Apologie der menschlichen Vernunft, einer Auffassung, die dem mystischen Antiintellektualismus der Hesychasten völlig entgegengesetzt war und die später in der Lehre Plethons von der menschlichen Vernunft (λογισμός) als dem mächtigsten und göttlichsten Mittel (τὸ κράτιστον καὶ θειότατον) des Philosophierens (mag er sich auch in Übereinstimmung mit den Prinzipien seiner „ewigen Philosophie" auf eine alte Tradition, die auf Zoroaster zurückreicht, berufen) ihren kulminativen Ausdruck fand[27]. Seine „Wissenschaft von der Tugend" (ein Ausdruck Masai's) machte eine gewisse humanistische, intellektualistisch orientierte Behandlung der Moral deutlich. Nach Plethon ist der Mensch dazu geschaffen, mit aller ihm eignenden Scharfsichtigkeit die Natur der Dinge, ihre Wechselbeziehungen und die Ursachen ihres Werdens zu beobachten (τί τέ ἐστι τῶν ὄντων ἕκαστον, καὶ πῇ ποτε πρὸς ἄλληλα ἔχει, καὶ διὰ τί ἕκαστα γίγνεται τῶν γιγνομένων). Der Mensch kann weder durch Ekstase noch durch Mystik Vollkommenheit erlangen, sondern einzig und allein durch die Wissenschaft. Die Tugend im eigentlichen Sinne (und als solche galt bei Plethon die φρόνησις) war nach Plethon dazu berufen, die besten Voraussetzungen für das Wirken der *ratio* zu schaffen, also für die wissenschaftliche und philosophische Durchdringung der Wirklichkeit. „Die Phronesis — so sagt er — ist der letzte und vollkommenste Teil der Tugend, es ist jener Zustand des Geistes, der die real existierenden Dinge registriert, um zu erfassen, was jedes Ding darstellt" (ἕξις ψυχῆς θεωρητικὴ τῶν ὄντων, ᾗπέρ ἐστιν ἕκαστα)[28]. Plethon betont die Überlegenheit des gelehrten Menschen dem ungelehrten gegenüber, da der erstere jede Erscheinung aufgrund der eigenen Vernunft zu beurteilen vermöge, während der andere sich anstelle der Vernunft vom Dogma leiten lasse, und äußert den für einen Humanisten besonders schwerwiegenden Gedanken, daß die

[26] PODSKALSKY a. O. 197 ff.

[27] Pléthon, Traité des lois. Paris 1858, 32; vgl. Th. NIKOLAU, Αἱ περὶ πολιτείας καὶ δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πλήθωνος Γεμιστοῦ. Saloniki 1974, 55.

[28] *PG* 160, 869 A. In lateinischer Übersetzung lautet die letzte Passage, wie folgt: *habitus animi, ita res considerans, prout quaeque sunt* (*PG* 160, 870 A). Somit liegt die Bedeutung des Begriffes ἕξις θεωρητική als „Zustände des wissenschaftlichen Betrachtens" völlig auf der Hand. Masai übersetzt diesen Begriff entsprechend mit dem Ausdruck *un habitus scientifique* (F. MASAI, Pléthon et le platonisme de Mistra. Paris 1956, 251). Es bleibt zu ergänzen, daß der Terminus ἕξις weniger einen passiven als vielmehr einen aktiven Sinn voraussetzt: sowohl einen „Zustand" als auch ein „Erfassen" (wörtlich „Ergreifen").

Erkenntnis der menschlichen Dinge nützlicher als alles andere sei, da sie Dinge betreffe, die uns selbst am nächsten stehen (χαριεστάτην οὖσαν τὴν περὶ τῶν ἀνθρωπίνων θεωρίαν, ἅτε δὴ περὶ γνησίων ἡμῖν αὐτοῖς)[29]. Die „Physik“ — d. h. der zweite Bestandteil der „Phronesis“ als grundlegender Tugend — trägt ebenfalls ihr Scherflein zum höchsten Glück bei, weil sie dem Menschen ermöglicht, sich des besten, was in ihm ist, zu bedienen, nämlich der Vernunft, die zur Erkenntnis des Kosmos verhilft (περὶ τὸ ἅπαν τόδε τούτῳ χρώμενος), wenn er bemüht ist, die Natur jedes Dinges zu erkennen, zu begreifen, warum es entsteht, wozu es befähigt ist und wozu es nicht taugt[30]. Mit vollem Recht bezeichnete Masai diesen ganzen Abschnitt als „Hymne an die Vernunft und die Wissenschaft“[31].

Es muß überhaupt festgestellt werden, daß einer der wichtigsten ethischen Grundsätze dieser Zeit, die in den Briefen der byzantinischen Gelehrten, in ihren philosophischen und literarischen Traktaten ihren Niederschlag fanden, den humanistischen Glauben an die hohe Aufgabe der Kultur zum Ausdruck brachte, die Idee des durch den Fortschritt der Kultur bedingten sittlichen Fortschritts, also die Vorstellung von der aufgeklärten, allseitig gebildeten Persönlichkeit, der solche zivilisatorischen Kräfte eignen, um aus dem „Natur“-Menschen (ἄνθρωπος φυσικός) einen Kulturmenschen (ἄνθρωπος πεπαιδευμένος) zu machen und ihn zu Tugend und Glückseligkeit zu befähigen[32]. Wandlungen war die traditionelle byzantinische Konzeption des wahren menschlichen Lebens als eines schauenden Lebens, eines βίος θεωρητικός, unterworfen. Um die Notwendigkeit eines aktiven Lebens zu begründen (βίος πρακτικὸς als Parallele zur Doktrin der italienischen Humanisten von der *vita activa et politica*), geben einige Autoren dem Begriff βίος θεωρητικὸς einen neuen Inhalt. Im Gegensatz zu Beck und Hunger sind wir eher der Auffassung, daß die Konzeption des βίος θεωρητικός bei Theodoros Metochites kaum noch als *vita contemplativa* mit ihrer mystischen Weltsicht mönchischer Prägung bezeichnet werden kann, sondern vielmehr als *vita intellectualis*, als das Lebensideal des Philosophen, der sich in die wissenschaftlich-theoretische und philosophische Erkenntnis der Wirklichkeit vertieft, wobei die Zurückgezogenheit des metochitischen Mönches, voller Studien und Überlegungen, eine Art *otium intellectuale* darstellt, also jenes *ozio alle lettere*, jene heitere und süße Muße, jene Ruhe der Studierstube und der Bibliothek, die das höchste Ideal des Philosophen bildeten, das vielen italienischen Humanisten vorschwebte

[29] *PG* 160, 876 D.
[30] A. O. 877 A.
[31] MASAI a. O. 257.
[32] P. L. M. LEONE, Il Φιλομαθὴς ἢ περὶ ὑβριστῶν di Niceforo Gregora. *RSBN* 8—9 [XVIII—XIX] (1971—1972) 189, 62—69.

und von ihnen befolgt wurde. Den byzantinischen Autoren ging es um die Schaffung einer eigenständigen geistigen Leistung, um die Beschäftigung mit der Wissenschaft in einem spezifischen Wirkungskreis, um die Begründung des Rechtes auf eine selbständige Existenz der Wissenschaft und des geistigen Schaffens als höchster Werte, die gleichberechtigt neben der Religion bestehen konnten. Theodoros Metochites preist in seinem Traktat „Ethikos oder über die Erziehung“ die Schönheit eines Lebens für die Wissenschaft, definiert die geistige Arbeit als höchste Form des Genusses, der ἡδονή, erarbeitet sogar einen Codex des Gelehrtenlebens (*ars vivendi*), dessen Sinn im wissenschaftlichen Forschen, Erkennen und Schaffen besteht u. a.[33].

Den Philosophen der Palaiologenzeit war indessen auch die aus der Antike übernommene Vorstellung von der Schwäche der menschlichen Natur, jene pessimistische Auffassung vom menschlichen Schicksal, keineswegs fremd. In der Nachfolge der Alten meinten die Byzantiner (z. B. Johannes Argyropulos oder Bessarion von Nikaia), daß es für den Menschen besser wäre, gar nicht erst geboren zu werden, als sich allen unangenehmen Widrigkeiten und Versuchungen des Lebens ausgesetzt zu sehen oder gar den Tod zu erleiden, vor dessen Gesetz der Mensch ohnmächtig ist und dem er sich fügen muß[34]. Theodoros Metochites, der sich ebenfalls mit dieser Frage auseinandersetzte („ob es besser sei, überhaupt auf die Welt zu kommen oder doch geboren zu werden und zu leben“), weiß im Gegensatz zu ihnen eine positive Antwort darauf[35], obwohl gerade er die wohl pessimistischste Konzeption entwickelte, derzufolge die Welt — jenes Welttheater (παγκόσμιον θέατρον) — ein Hort des Jammers und des Bösen ist. Hier herrscht Tyche, unser hinterlistiger und betrügerischer Weggenosse, dessen Verhalten undurchsichtig ist, jeglicher Logik entbehrt und nicht nach den Kriterien des Verstandes bemessen werden kann, für den die Welt und die Menschen lediglich ein Spielzeug (παίγνιον) sind[36]. Dieses aufwühlende Bild der unerbittlichen und allmächtigen Tyche, die alle Menschen durch die Gemeinsamkeit des Schicksals zusammenhält, findet sich im „Ethikos“ des Metochites: die Menschheit schlägt, in den Klauen der Tyche wie in einem großen, übervollen Fischernetz zappelnd, verzweifelt um sich (ὥσπερ ἐν πανθήρῳ τινὶ σαγήνῃ κοινῇ)[37]. Diese Vorstellung von der allgemeinen Wetterwendischkeit, Unbeständig-

[33] H. HUNGER, Der Ethikos des Theodoros Metochites (*Hell*, Parart. 9/3). Athen 1957, 149 ff.
[34] Sp. LAMPROS, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά III. Athen 1926, 313; IV. 1930, 157.
[35] Theodori Metochitae Miscellanea 339 f.
[36] A. O. 794 f. etc.; vgl. BECK, Theodoros Metochites 111.
[37] Ethikos 152.

keit, Unsicherheit aller irdischen Verhältnisse sowohl im Leben des einzelnen Menschen wie auch im Schicksal ganzer Länder und Völker bildete einen *locus communis* in der philosophischen und rhetorischen Literatur im Byzanz des 14. und 15. Jahrhunderts.

Nun könnte natürlich jemand die Frage aufwerfen, was denn daran so neu sei? Auch zuvor beherrschte die Göttin Tyche, die im antiken Pantheon einen wichtigen Platz eingenommen hatte und Gegenstand ständiger rhetorischer Streitgespräche im hellenistischen Griechenland gewesen war, die byzantinischen Gemüter und tauchte jedesmal dann auf, wenn sich Zeiten sozialer Krisen ankündigten. Früher blieben — und das sei als erstes vermerkt — solche Vorstellungen durchaus im Rahmen dessen, was man als „gewöhnlichen Paganismus" bezeichnen könnte, und bezogen sich auch noch auf keinen bewußten Gegensatz zwischen der Tyche und der offiziellen Doktrin von der göttlichen Vorsehung. Erst im 14.—15. Jh. eröffnen sich dem Thema des Schicksals und der unabwendbaren Notwendigkeit neue Möglichkeiten, kam es als Alternative zur Doktrin von der göttlichen Vorsehung in Gebrauch und erlangte eine deutlich ausgedrückte gesellschaftliche Bedeutung. Zum anderen bezeichnet der Pessimismus des Metochites und seiner Gesinnungsgenossen einen Typ des Pessimismus, der der christlichen Idee der Sündhaftigkeit entgegengesetzt war und Unglück des Menschen dort sieht, wo man früher von seiner Schuld sprach, der die unfaßbaren, blind wirkenden Kräfte des Schicksals, des Chaos, des Fatums erschaut, ihnen aber seine eigene, oft mit der kirchlichen Lehre nicht übereinstimmende Deutung angedeihen läßt. Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang die Untersuchungen von Beck, der gezeigt hat, daß das Todesverständnis der Byzantiner und die mit dem Jenseits verbundenen Fragen, also die Grundfragen der Ethik, in der Regel einen achristlichen Charakter trugen[38]. Die byzantinischen Autoren vermieden es in ihren unzähligen Monodien und Viten, bei der Beschreibung der letzten Stunden ihrer Helden das *mysterium tremendum* oder die Erwartung der vier *novissima* direkt zu erwähnen, indem sie den φόβος θανάτου entweder in der platonischen Idee von einem ewigen Kreislauf des Lebens, das niemals endet (so Plethon und vor ihm schon Psellos), oder in einer ästhetischen Emotion aufgehen ließen, die ihren Ausdruck in der Verwendung eines rhetorischen Dekors, in Anklängen an die antike Mythologie und in klassischen Metaphern fand[39]. Das Ideal des wahren Todes, wie ihn sich der humanistisch gebildete Byzantiner unserer Epoche meiner Auffassung nach

[38] H.-G. BECK, Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität. München 1979.

[39] A. O. 67.

vorstellte, obwohl ich nicht imstande wäre, eine Stelle in der Literatur zu zitieren, wo diese Haltung *expressis verbis* formuliert wäre, erhebt den weisen und ruhigen, von Selbstbeherrschung getragenen (ἕτοιμον bei Metochites) Tod zum einzig erstrebenswerten, den Tod, der mit Würde (ἀρετή) empfangen und gewissermaßen überwunden, „seines Stachels beraubt" wurde, dank jenes Ruhmes, der während des Lebens durch wissenschaftliches und literarisches Schaffen erlangt werden konnte[40].

Beck ist der Auffassung, daß solche spätbyzantinischen Vorstellungen „möglicherweise auf den Einfluß des plethonschen Heidentums zurückzuführen sind"[41]. Wären wir nicht aber besser beraten anzunehmen, daß die Epoche selbst (die Epoche der Renaissance) solche Gedanken und Geisteshaltungen hervorbrachte, die schließlich auch die Entstehung des Neopaganismus bei Plethon begünstigten? Plethon überwindet im übrigen weitgehend die pessimistische Tradition und setzt an ihre stelle eine optimistische Konzeption, derzufolge der Kosmos eine herrliche und erhabene, nach dem Gesetz der allgemeinen Notwendigkeit existierende Ordnung darstellt, in der sich der Mensch außerhalb jeglicher Gefahr weiß. Obwohl Plethon eine streng deterministische Lehre von der allgemeinen Bedingtheit aller Dinge, Erscheinungen und Prozesse schuf (wenn er sie auch nichtmateriell, überirdisch begründete), den Zufall leugnete und das Gesetz der allgemeinen und absoluten Notwendigkeit postulierte, ist er dennoch bemüht, die Freiheit des Willens beizubehalten, indem er mit diesem Ziel seinen Freiheitsbegriff einbringt und betont, daß eben aufgrund der irrtümlichen Auffassung über Freiheit die Vorstellung von der scheinbaren Unvereinbarkeit der Begriffe Freiheit und Notwendigkeit entstehen mußte. Die wahre Freiheit des Willens besteht seiner Meinung nach nicht darin, daß man die allgemeine und absolute Notwendigkeit zu fürchten habe, sondern darin, daß man in Übereinstimmung mit ihr handeln müsse. Nur in diesem Falle ist der Mensch frei und glücklich; läßt er jedoch die Notwendigkeit außer acht oder handelt er gar wider sie, so verwandelt er sich in einen Sklaven der niedrigsten Seeleninstinkte. Im Grunde genommen haben wir es hier mit einer Konzeption der Willensfreiheit als bewußt gewordener Notwendigkeit zu tun, wenn sie auch in rein idealistischer Form vorgetragen wurde[42].

Wir dürfen daraus also folgern, daß sich in Byzanz sowohl im Rahmen der pessimistischen Konzeption als auch der optimistischen Konzeption das Bestreben bemerkbar machte (ob bewußt oder instinktiv, steht auf einem anderen Blatt), eine mehr oder weniger philosophische Lösung des

[40] Zum Motiv der Ehre und des literarischen Nachruhms bei den Byzantinern s. ausführlicher: MEDVEDEV, Vizantijskij gumanism 23.

[41] BECK, Die Byzantiner und ihr Jenseits 67.

[42] Vgl. MASAI a. O. 241.

Problems des Determinismus und der Willensfreiheit zu finden, ohne sich allein auf die offizielle Doktrin der göttlichen Vorsehung verlassen zu wollen. Ob sich der Mensch in seinen Entschlüssen von der Vorstellung über die allgemeine Unbeständigkeit alles Irdischen, das vom Zufall beherrscht werde, leiten ließ (in diesem Zusammenhang gewinnt die sogenannte „kairicité" des Nikephoros Gregoras an besonderer Bedeutung, seine Lehre von der Berücksichtigung aller „unendlich kleinen Größen", von den Bedingungen der richtigen Einschätzung einer Situation und der sicheren Auswahl des günstigsten Moments für eine Einmischung mit dem Ziel der Situationsveränderung[43]) oder ob er sich verpflichtet sah, dem Gesetz der fatalen Notwendigkeit zu folgen, in beiden Fällen geschah es auf Kosten jenes Dritten, dessen Wege für einen wahren Sohn der Kirche als unerforschlich galten. Die orthodox eingestellten christlichen Ideologen empfanden das sehr deutlich, verstanden es und kämpften mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln dagegen an. Es ist kaum ein Zufall zu nennen, wenn Matthaios Kamariotes, der alle Postulate des Plethon konsequent untersuchte und widerlegte, nicht müde wird zu wiederholen, daß der letztere nichts mit den Christen gemein habe (οὐδὲν ἔχει κοινὸν ἡμῖν τε καὶ Πλήθων) und daß jeder, der an das Schicksal glaube oder auch nur dieses Wort benütze, aufhöre, ein Christ zu sein, und aus der Gemeinschaft der Gläubigen auszuschließen sei[44].

Bei der Emanzipation der philosophischen Ideen spielte der wiedererstehende Platonismus eine besondere Rolle, da er praktisch zur philosophischen Grundlage des byzantinischen Humanismus wurde, zum „intellektuellen Kapital" der humanistisch denkenden Vorkämpfer der byzantinischen Kultur[45], denen die Worte des Michael Apostolios von der Liebe zum göttlichen Platon, die sein Herz durchbohrt habe (Ἐμοὶ τὴν καρδίαν εἰσέδυ θείου Πλάτωνος ἔρως), als Devise dienen könnten[46]. Fast alle bedeutenden, hervorragenden Vertreter dieser humanistischen Kultur waren Platoniker (etwa Thomas Magistros, Maximos Planudes, Manuel Moschopulos, Joseph der Philosoph, Theodoros Metochites, Nikephoros Gregoras, Georgios Gemistos Plethon, Bessarion von Nikaia, Michael Apostolios, Johannes Argy-

[43] E. MOUTSOPOULOS, La notion de „kairicité" historique chez Nicéphore Grégoras, in: Actes du XIV[e] Congrès international des études byzantines, Bd. II. Bukarest 1975, 217—222.

[44] Matthaei Camariotae Orationes duae contra Plethonem de Fato, ed. H. S. REIMARUS. Leyden 1721, 86. 88; Ch. ASTRUC, La fin inédite du Contra Plethonem de Matthieu Camariotes. *Script* 9 (1955) 254.

[45] E. MOUTSOPOULOS, Platon et la philosophie byzantine. Actualité et perspectives. *EEBS* 37 (1969/70) 79.

[46] É. LEGRAND, Bibliographie hellenique... aux XV[e] et XVI[e] siècles, II. Paris 1885, 233.

ropulos u. a.). Etwas abseits stehen Nikephoros Chumnos mit seinem synkretistischen Bestreben, Platon mit Aristoteles und beide mit dem Christentum auszusöhnen (dabei lehnt er die platonische Ideenlehre aus der Sicht der christlichen Metaphysik ab: ihm widerstrebt die Ewigkeit und Selbständigkeit der Ideen, ihr vorrangiges Sein ebenso wie die Ewigkeit der ungeschaffenen Materie[47]), Barlaam von Kalabrien, Demetrios Kydones, Gregorios Akindynos, Johannes Chortasmenos, Georgios Scholarios mit ihrer deutlichen Bevorzugung der scholastischen Methode usw. Selbstverständlich war der Platonismus der Vertreter dieses Kreises keineswegs homogener Natur. Häufig genug äußerte sich die Begeisterung für Platon in einer formalen Nachahmung. So fand im 14. und 15. Jh. in der byzantinischen Literatur der platonische Dialog eine große Verbreitung als literarisches Muster, der gewissermaßen eine Absage an die bei den Byzantinern so beliebte Methode der Fragen und Antworten, die Methode der Erotapokriseis, mit sich brachte[48]. Vertieft man sich z. B. in die Lektüre der Dialoge des Gregoras „Phlorentios" und „Philomathes", so spürt man die Intonationen, Redewendungen, die Lieblingsausdrücke der Helden der platonischen Dialoge. Ein solcher Platonismus war nicht zufällig Gegenstand von mannigfaltigen Spötteleien. So machte sich Nikolaos Kabasilas ziemlich scharfsinnig über den Platonismus des Nikephoros Gregoras lustig, indem er ihn einen „Nachahmer Platons" nannte (μιμησάμενον Πλάτωνα), der seine Schriften in platonischer Manier als διάλογοι bezeichnete und Wendungen benutzte, die häufig in Platons Werken begegnen: ὦ ἑταῖρε — μάλα μόλις — οὐχ ἔπη, ὦ ἑταῖρε u. a.[49]. R. Guilland merkt in den Schriften des Gregoras eine große Anzahl textlicher und sinngemäßer Entlehnungen aus Platon an, die uns darüber belehren, wie belesen Gregoras in den platonischen Werken war[50]. Die platonischen und neuplatonischen Überschichtungen konzeptionellen Charakters in einigen Werken des Gregoras demonstriert uns anschaulich Beyers Arbeit. Die Definition des Gottesbegriffes in den „Widerlegungen" im Vergleich mit den entsprechenden Überlegungen Plotins zum Einen und Porphyrios' zum Verhältnis von Gott und Intellekt verdeutlicht uns eindringlich die neuplatonische Natur der Gottheit bei Gregoras[51].

[47] L. G. BENAKIS, Νικηφόρου Χούμνου Περὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἰδεῶν. *Φιλοσοφία* 3 (1973) 339—381.

[48] H. HUNGER, Klassizistische Tendenzen in der byzantinischen Literatur des 14. Jahrhunderts, in: Actes du XIV[e] Congr. Int. des Études Byz., Bd. I. Bukarest 1974, 142.

[49] A. GARZYA, Un opuscule inédit de Nicolas Cabasilas. *Byz* 24 (1956) 527, 80—83.

[50] R. GUILLAND, Essai sur Nicéphore Grégoras, l'homme et l'œuvre. Paris 1926, 82.

[51] H.-V. BEYER, Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten. *JÖB* 20 (1971) 171—188.

Vollkommener und konsequenter findet sich der Platonismus in der Lehre Plethons vertreten, für den ein radikaler und geistig umfunktionierter Platonismus als Alternative zur offiziellen Religion charakteristisch zu werden beginnt, der als Grundlage zur Errichtung eines neuen umfassenden Systems gegen die existierenden Konfessionen (vor allem des Christentums) bestimmt war. Plethon vermochte sich des platonischen Gedankengutes umfassend zu bedienen und stützte sich in erster Linie auf jene seiner Grundbausteine, die eine Antithese zu den Prinzipien der christlichen Theologie bildeten. Plethon erhob solche platonischen Themen wie das ewige Sein Gottes und die damit gleichlaufende Unendlichkeit der Existenz der materiellen Welt zum Axiom, das es ihm ermöglichte, seine Stimme gegen eine der Grundpositionen des christlichen Glaubens zu erheben — gegen das christliche Dogma von der göttlichen Schöpfung der materiellen Welt aus dem Nichts und in der Zeit: „Das Universum ist ewig, denn es entstand mit Zeus, ... es ist nicht in der Zeit begonnen und wird kein Ende haben", sagt er[52]. Das in der Vorstellung Plethons geschaffene Pantheon mit dem Pantokrator Zeus an der Spitze bildet ein gewisses einheitliches, großes und vollkommenes System (ἕν τι μέγα καὶ τέλειον σύστημα), gewissermaßen ein über den Himmeln stehendes Weltgebäude, wo jeder Gott sowohl eine Einzelexistenz als auch eine gemeinsame in dem Einen besitzt (ἰδίᾳ τε ἕκαστος, καὶ ἅμα κοινῇ ἓν ἅπαντες ὦσι). Die plethonsche Erklärung der Organisation dieses Weltgebäudes läßt den Schluß zu, daß seine Struktur der von Nikolaus von Cusa proklamierten *explicatio* der höchsten Gottheit[53] sehr nahe kam (obwohl Plethon einen adäquaten griechischen Begriff nicht geprägt hat und sich vorwiegend der Verben προβάλλειν, πλεονάζειν, ἐκπροΐημι bediente), gewissermaßen als seine Projektion, Selbstentfaltung und unendliche Selbstverbreitung, als einheitliche und einzige Grundlage gedacht wurde, in der alle Teilchen eines ontologischen Weltbildes ursprünglich in einer Einheit existierten, während sie infolge dieser Selbstentfaltung ihre Selbständigkeit erlangten und voneinander unterschieden werden können. Besonders anschaulich lassen sich die Prinzipien der plethonschen ontologischen Struktur der Welt anhand seines 16. Hymnus auf Zeus verfolgen: „Erzeuger und allmächtiger Gebieter von allem und über alles, der alles einheitlich und untrennbar in sich selbst bewahrend (wortwörtlich „verbergend", ἐγκρύπτων) jedes Ding dann gesondert von sich gibt (ἐκπροΐησι διακριδόν), so sein Werk zu etwas vollkommen Einheitlichem und Ganzem machend"[54].

[52] Lois 243. 267.
[53] Vgl. MASAI, a. O. 217.
[54] Lois 216.

Der Rationalismus, das philosophische Herangehen, die Überlegtheit, die dem plethonschen Denken eigen sind, sein Bestreben, die Gottheit zu definieren, ihr wirkliches Wesen zu ergründen, haben seine Götter in bedeutendem Maße ihres transzendenten und übernatürlichen Charakters beraubt. In diesem Punkte hatte sich Plethon nicht nur weit vom Apophatismus der Kirchenväter entfernt, sondern auch von dem der Neuplatoniker und insbesondere Plotins, die Gott auf dem Wege der Verneinung erkennen wollten, d. h. nicht daran, was er ist, sondern daran, was er „nicht ist". Im wesentlichen setzte sich sein ganzes polytheistisches System aus Personifizierungen, philosophischen Kategorien zusammen, die die Welt beschreiben und auf deduktivem Wege eine aus der anderen abgeleitet werden — eine Methode, deren Anhänger Plethon war. In der Sprache der Semiotik (unserer Meinung nach kann allein eine semiotische Analyse fruchtbare Ergebnisse bei einer Untersuchung der plethonschen Philosophie zeitigen, den Schlüssel zu jenem Pathos liefern, mit welchem er seine Werke schuf) stellt sein ganzes religiös-mythologisches Pantheon ein universales System von Zeichen dar, das dem Ausdruck der allgemeinsten und wesentlichsten Eigenschaften, Verhältnisse und Zustände des Weltgebäudes dient; sie alle sind entsprechend differenziert und stehen in einem Subordinationsverhältnis zueinander, in Gruppen göttlicher Namen zusammengeschlossen, dergestalt nach den Namen dieser Gruppe eingeteilt, daß nicht einer ohne den Schutz „seines" Gottes auskommt. Andererseits sind diese Namen zu einem durch Blutsbande zusammengehaltenen, einheitlichen und hinsichtlich der Namenzahl endlichen System verknüpft und erfüllen in der plethonschen logischen Konstruktion des Universums gleichsam die Funktion eines Skeletts. Somit sind die Götter Plethons Zeichen zur Bezeichnung anderer Gegenstände und deren Substitute im Interesse der Kommunikation. Sie beschränken sich als solche nicht allein auf ihre Fähigkeit, eine objektive semantische Information zum Gegenstand zu vermitteln, sondern werden ebenfalls zu Trägern einer emotionell-expressiven Information über den subjektiven Geschmack und die Stimmungen ihres Autors, der offenbar die aristotelische Forderung, jeder Philosoph müsse ein φιλόμυθος sein, allzu genau nahm[55]. In diesem Sinne kann man dem sowjetischen Philosophen Gorfunkel zustimmen, der der Auffassung ist, daß die Namen der Olympier in der „hellenischen Theologie" des Plethon nicht nur als die Personifizierung philosophischer Kategorien, als bequeme „Zeichen" gedeutet werden dürfen, sondern daß sie außerdem auch Bilder sind, die die Wechselbeziehung und die wechselseitige Abhängigkeit der kosmischen Prozesse beim

[55] Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, hrsg. von Hans POSER. Berlin 1979, V. 132.

Übergang von der göttlichen Einheit zum Pluralismus der sinnlichen Welt aufdecken und veranschaulichen helfen. „Im Polytheismus Plethons", meint er, „kam nicht nur die antichristliche Orientierung der ‚Gesetze' zum Ausdruck, sondern auch der plastische Charakter seines philosophischen Denkens, das nicht in abstrakten Kategorien und Definitionen den adäquaten Ausdruck für die Tiefenstruktur des Weltgebäudes zu finden wußte, sondern in künstlerischen Bildern, die mit einer Vielzahl von literarischen, darstellerischen und mythologischen Assoziationen verbunden waren[56]."

Dieses mit Hilfe theomorpher Symbole und Bilder errichtete Weltmodell besitzt auch seinen zentralen Bezugspunkt — den Menschen, dessen Rolle von Plethon auf diesem ontologischen Niveau als wahrhaft einzigartig gedacht wird, nämlich das Bindeglied (μεθορίῳ τινὶ τῷ ἀνθρωπείῳ τούτῳ σχήματι ..., τῷ κατὰ τὸν ἄνθρωπον τοῦτον μεθορίῳ) zwischen beiden Teilen des Weltgebäudes zu sein, dem sterblichen und dem unsterblichen; denn „um umfassend und vollendet zu sein, mußte das Universum aus dem unsterblichen und dem sterblichen Prinzip bestehen, damit es weder gespalten noch zersplittert war, sondern sich wahrhaftig zu einem einheitlichen System verband (ἐς ἕν τι τῷ ὄντι σύστημα)[57]. Unserer Meinung nach ist das plethonische μεθόριον nichts anderes als das Äquivalent für das lateinische *copula mundi*, die Renaissancekonzeption des Menschen als „Klammer der Welt", als drittes Wesen — eine Konzeption, die ihre Adepten wenig später in solchen Denkern wie Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Pietro Pomponazzi u. a. findet.

Die Interpretation des religiös-mythologischen Systems Plethons aus semiotischer Sicht macht besonders deutlich, daß es hier keineswegs um eine Restaurierung der heidnischen Religion in ihrer „reinen Form" ging. Ja, wir verstünden den Autor völlig falsch, wollten wir überhaupt von einer Restaurierung sprechen, denn Plethon war keineswegs so dumm und naiv, wie man ihn manchmal gern darstellen will. Der „Code", dessen sich die „Sprache" Plethons bedient, ist natürlich ziemlich künstlich und konnte offensichtlich nur von einer Elite verstanden werden; ferner sei zugestanden, daß eine derartige Darstellung der vielstufigen Struktur des Seins, durch die heidnischen Götter personifiziert, eine bestimmte Beschränktheit im Denken bei Plethon voraussetzt, der es offenbar nicht vermocht hat, einen philosophischen Begriffsapparat zu finden und zu erarbeiten, mit dessen Hilfe die wahrhaft dialektische Einheit und Identität des einen, einzigen Ursprungs und der Vielfältigkeit des unendlichen Seins des Universums hätte nachgewiesen werden können[58]. Dennoch liegt die historische Bedeutung der Philosophie Plethons nicht etwa darin, daß sie das letzte philosophische System des griechischen Mittelalters verkörperte, wie man sie gewöhnlich charakterisiert, sondern im Gegenteil darin, daß sie ein System darstellt, das erstmalig mit der mittelalterlichen Tradition des Kommentierens, des Vorbildzwangs der Antike brach, in welchem sich der Neuplatonismus seines mittelalterlichen Gepräges entledigte und nicht mit Rekonstruktionen der alten philosophischen Lehren operierte, sondern als originelles, selbständiges und zudem lebendiges philosophisches System hervortrat. Das besondere Schicksal des Philosophen Plethon im Italien der Renaissance dürfte diese Schlußfolgerung auf entscheidende Weise bekräftigen: nahm er doch nicht nur unmittelbaren Einfluß auf die eigentliche „Wiedergeburt" der Philosophie Platons und des Neuplatoniker, sondern auch auf die Versuche zur Schaffung eigener philosophischer Modelle in den Traditionen des Neuplatonismus, in dem Streben nach einer neuen Synthese auf der Grundlage dieser Tradition[59].

[56] A. Ch. GORFUNKEL, Filosofija epochi Vozroždenija. Moskau 1980, 73.
[57] Lois 250.
[58] A. Ch. GORFUNKEL 75.

Ich habe es in meinem Vortrag unterlassen, die gesellschaftspolitischen, wirtschaftlichen und sonstigen Auffassungen der spätbyzantinischen Denker zu untersuchen — das wäre ein besonderes Thema. Zum Abschluß möchte ich mir erlauben, einige allgemeine Bemerkungen zur dargestellten Epoche anzubringen. Im 14. und 15. Jahrhundert sehe ich eine Zeit des Bruchs mit den jahrhundertealten traditionellen Schemata des orthodoxen Konfessionalismus in Byzanz, eine Zeit der Polarisierung der Ideen und des dumpfen Brodelns der Geister, zu der die gewohnten Ansichten bereits in einem Zerfallsprozeß begriffen waren, während die fortschrittlichen Kräfte der Gesellschaft noch nicht über eine neue, ausgereifte Ideologie verfügten. Betrachtet man die kulturell-ideologische Entwicklung des späten Byzanz als Ganzes, so gelangt man unwillkürlich zu dem Schluß, daß das Byzanz des 14. und 15. Jahrhunderts die gesamte Geschichte Europas der folgenden Jahrhunderte *en miniature* vorweggenommen hat: hat es doch dort in Keimform sowohl einen Humanismus gegeben (Metochites u. a. mit ihrem Kult der humanistischen Wissenschaften und ihrem aufrichtigen Interesse am antiken Kulturerbe) als auch eine „Reformation" (Patriarch Athanasios I. mit seinem sittlichen Maximalismus und seiner Forderung nach Erneuerung und Reinigung der Kirche[60]) sowie eine „Gegenreformation" (Palamas und die Hesychasten mit ihrem ausgeprägten Obskurantismus und der Forderung nach einer Kulturkontrolle) und schließlich eine „Aufklärung" (Plethon u. a. mit ihrer Vergöttlichung der

[59] A. O. 76—77.
[60] Auf diesem Gebiet beginnt der junge sowjetische Byzantinist N. D. Barabanow erste Erfahrungen zu sammeln.

menschlichen Vernunft und der Suche nach okkulten esoterischen Formen der Gemeinschaft, die an den späteren Rosenorden und den Orden des Goldenen Kreuzes mit ihren „Mysterien der Vernunft" oder auch den Illuminatenorden mit seiner „Religion der Vernunft" erinnern). Zweifellos fanden neue Strömungen in Byzanz ihren Niederschlag, wenn auch in einer eigenartigen Brechung, bedingt durch den kritischen Zustand einer Gesellschaft, die sich der Gefahr ihrer vollständigen Vernichtung gegenübersah.

9. BYZANTINISCHE ARCHITEKTUR

P. L. VOCOTOPOULOS / THESSALONIKI

THE ROLE OF CONSTANTINOPOLITAN ARCHITECTURE DURING THE MIDDLE AND LATE BYZANTINE PERIOD

With four plates

The study of Byzantine architecture is hampered by two main obstacles: the small number of buildings preserved and the insufficiency of relevant publications. Of the mediaeval churches of Constantinople, for instance, less than ten percent survive today and many of them have been repeatedly altered or are in ruins. In the more important provinces of the empire — Thrace, Bithynia or Lydia for example — the percentage of buildings that have come down to us is even smaller. Things are much worse as far as monastic and secular architecture are concerned. The present report will consequently deal perforce almost exclusively with ecclesiastical architecture. Mediaeval and more recent sources are of very little help in reconstructing lost monuments; they are not precise enough and are not accompanied by even rudimentarily accurate drawings. It is a

---

Acknowledgements

I am grateful to Dr. H. W. Catling for correcting my English text; to Prof. Ch. Bouras for his helpful suggestions; and to Mr. A. Papagheorghiou for supplying photographs including the one reproduced as fig. 7.

Abbreviations

The following abbreviations are used, in addition to those usually employed:

ĆURČIĆ, Gračanica: Sl. ĆURČIĆ, Gračanica. King Milutin's Church and Its Place in Late Byzantine Architecture. University Park and London 1979.

KRAUTHEIMER: R. KRAUTHEIMER, Early Christian and Byzantine Architecture. Harmondsworth [3]1979.

MANGO, Architecture: C. MANGO, Byzantine Architecture. New York 1976.

MILLET, L'école grecque: G. MILLET, L'école grecque dans l'architecture byzantine. Paris 1916.

SCHÄFER: H. SCHÄFER, Architekturhistorische Beziehungen zwischen Byzanz und der Kiever Rus im 10. und 11. Jahrhundert. *Ist. Mitt.* 23/24 (1973/1974) 197—224.

VOCOTOPOULOS, Architecture: P. L. VOCOTOPOULOS, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἀρχιτεκτονικὴ εἰς τὴν Δυτικὴν Στερεὰν Ἑλλάδα καὶ τὴν Ἤπειρον ἀπὸ τοῦ τέλους τοῦ 7ου μέχρι τοῦ τέλους τοῦ 10ου αἰῶνος. Salonica 1975.

VOCOTOPOULOS, Concealed Course: P. L. VOCOTOPOULOS, The Concealed Course Technique: Further Examples and a few Remarks. *JÖB* 28 (1979) 247—260.

sad fact that we dispose of very insufficient, if any, documentation even of monuments which were destroyed only after World War I[1]. Certain lacunae in our knowledge of Constantinopolitan architecture may, however, be filled thanks to distant monuments, such as the Nea Moni in Chios and early churches in Russia, which are the work of master-builders summoned from the capital.

Although more than a century has elapsed since the first book about byzantine architecture was published[2], and in spite of the vast literature which has appeared in the meantime, we have a rather confused picture of the architecture of a number of regions and of some local or national schools. A typical example is "Bulgarian" architecture. Some scholars doubt whether one can speak of a Bulgarian national school at all[3], while others include in it not only all mediaeval buildings preserved in present-day Bulgaria, even those erected under Byzantine rule in regions with a Greek population[4], but also monuments built by Byzantine officials in areas, which were seldom occupied by Bulgaria[5]. A portion of the *Denkmälerbestand* remains poorly documented or even unrecorded. Articles or monographs on single buildings or complexes, though most welcome, do not suffice. The compilation of inventories of the monuments of specific regions, such as the short-lived inventory of the Mediaeval Monuments of

[1] Witness the important churches of Herakleia on the Propontis (E. KALINKA and J. STRZYGOWSKI, Die Cathedrale von Herakleia. *Jahresh. ÖAI* 1 [1898], Beiblatt, 3—28) and of Philadelphia in Lydia (H. BUCHWALD, Lascarid Architecture. *JÖB* 28 [1979] 279—280). Among the few monuments which were adequately surveyed before their destruction one may mention St. Clement in Ankara and the church of the Dormition at Nicaea.

[2] Ch. TEXIER and R. POPPLEWELL PULLAN, Byzantine Architecture. London 1864.

[3] MANGO, Architecture, 306, 347, 350. Cf. A. GRABAR, Byzance. Paris 1963, 97; V. KORAĆ, L'architecture byzantine au XIIIe siècle, in: L'art byzantin du XIIIe siècle. Belgrade 1967, 18.

[4] As the churches of Mesembria or Melnik, which were seldom included in the Bulgarian state and whose population was Greek until the beginning of this century. For Mesembria cf. MANGO, Architecture, 306.

[5] The church of Veljusa, for instance, which exhibits distinctive Constantinopolitan features, was founded by a bishop, who had been a monk in the monastery of St. Auxentius, near Constantinople; see L. PETIT, Le monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine. *IRAIK* 6 (1900) 7—8, 70. As for Skripou, whose immediate frame, according to KRAUTHEIMER, 332, "seems to be the architecture of the Bulgar court", it was built by a Byzantine senior official and landlord hardly a decade after the conversion of Bulgaria and follows a plan already known in Southern Greece, where it gained wide currency, whereas very few examples of later date are documented in regions which belonged for some time to Bulgaria; cf. A. H. S. MEGAW, The Skripou Screen. *ABSA* 61 (1966) 20—25; VOCOTOPOULOS, Architecture, 124—126.

Greece[6] or Müller-Wiener's *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls*[7], and the publication of studies covering larger areas, which constituted administrative units during the Byzantine period[8], are urgently required.

With these limitations in mind, we may now try to define the characteristics of Constantinopolitan architecture from the end of Late Antiquity to the fall of Constantinople in 1453, and to assess its role within the framework of the architectures of Byzantium and related cultures.

* *
*

Two building techniques, current in Late Antiquity, survived in the capital during this long period: *opus mixtum* and pure brickwork. The prevailing technique was coursed masonry, consisting of rubble faced with squared or splintered stones, alternating with brick bands which usually ran right through the wall[9]. Pure brickwork was used much less frequently; it appears e. g. in great parts of the north church of the monastery of Lips and of the Myrelaion, in the katholikon of the monastery of Kamariotissa, on the nearby island of Chalki, and is documented in the Genikon[10]. In a few instances, the mortar of the joints bears incisions or cord-like impressions simulating well-squared stones or emphasizing joints[11]. Joints between bricks, either in pure brickwork or in *opus mixtum*, were gradually made broader, until it became necessary to insert intermediate courses in the joints, which were slightly recessed and covered by mortar. Most examples of the concealed course technique occur in Constantinople and its vicinity[12].

[6] G. SOTERIOU et al., Εὑρετήριον τῶν μνημείων τῆς Ἑλλάδος. Α'. Εὑρετήριον τῶν μεσαιωνικῶν μνημείων. Athens 1927—1933. Only three fascicles have appeared, covering the greater part of Attica.

[7] W. MÜLLER-WIENER, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Tübingen 1977. Photographic surveys like Th. MATHEWS, The Byzantine Churches of Istanbul. University Park-London 1976, would also be most welcome.

[8] Among efforts in that direction one may mention VOCOTOPOULOS, Architecture; N. NIKONANOS, Βυζαντινοὶ ναοὶ τῆς Θεσσαλίας ἀπὸ τὸ 10ο αἰώνα ὡς τὴν κατάκτηση τῆς περιοχῆς ἀπὸ τοὺς Τούρκους τὸ 1393. Athens 1979; H. BUCHWALD, Lascarid Architecture. *JÖB* 28 (1979) 261—296.

[9] B. ARAN, The Church of Saint Theodosia and the Monastery of Christ Euergetes. Notes on the Topography of Constantinople. *JÖB* 28 (1979) 225—228.

[10] Nicetas Choniates, History (VAN DIETEN) 442,44; cf. C. MANGO, The Art of the Byzantine Empire, 312—1453. Englewood Cliffs, N. J. 1972, 236.

[11] Incisions occur in the Pantepoptes church, cord-like impressions in the katholikon of the monastery of Studius. Cf. SCHÄFER, 223—224, pl. 100,3; 101,1.2.

[12] VOCOTOPOULOS, Concealed Course.

Façades are usually articulated with blind arcades, niches and pilasters, corresponding as a rule to the interior layout, especially during the Middle Byzantine period. The pilasters are rounded, following Roman models, in the tenth century Myrelaion and the fourteenth century annexes of the katholikon of the monastery of Chora.

Exterior surfaces, rather austere during the Middle Byzantine period, become highly colourful under the early Palaeologi. This effect is achieved on the one hand through the alternation of white ashlar and dark red bricks in the courses of the walling and in the arches, and on the other through decorative brickwork[13]. The patterns as a rule are formed with plain straight bricks. Fan-shaped patterns, often radiating from a central chevron, usually decorate the half-dome of niches. Flat surfaces are frequently enlivened with zigzags, basketwork or interlaced lozenges. Greek frets, simple in the eleventh century, are intertwined in the thirteenth and fourteenth. Among decorative patterns peculiar to Constantinople, one may quote sunbursts radiating from a circular cavity, pendant triangles and heart-shaped recesses. Cut-brick and cufic patterns, common in Southern Greece, Epirus and the adjacent areas, do not occur in the capital. Curiously, quatrefoil friezes are documented only in the Tekfur Sarayi, although they often appear in Chios and Mesembria, whose architecture was strongly influenced by the capital.

The prevailing church plans are the complex variant of the four-column cross-in-square, with a tripartite Bema at the east end, and the ambulatory church. Small structures are usually single-naved; they may be timber-roofed or vaulted, with a dome in the centre. One tetraconch survives in the capital and another in the nearby island of Chalki, while a third, built by John Tzimiskes, was demolished in 1804. No Middle or Late Byzantine rotunda survives in the capital, though one, built by Basil I in the Great Palace, is mentioned in the sources[14]. Churches with a large dome resting on eight supports, either the simple variant, exemplified by the Nea Moni in Chios, or the complex, such as the katholikon of Hosios Loukas, have not survived in the capital. It is admitted, however, that at least the single variant originated in Constantinople.

[13] Brick patterns in Constantinopolitan buildings are listed by A. PASADAIOS, Ὁ κεραμοπλαστικὸς διάκοσμος τῶν βυζαντινῶν κτηρίων τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Athens 1973.

[14] In the Chalki church — the katholikon of the monastery of St. Mary Kamariotissa — the tetraconch is combined with corner squinches. On the tetraconch built by Tzimiskes see C. MANGO, Les monuments de l'architecture du XIe siècle et leur signification historique et sociale. *TM* 6 (1976) 362. On the St. Elias rotunda in the Great Palace cf. J. EBERSOLT, Le Grand Palais de Constantinople et le livre des cérémonies. Paris 1910, 136—137.

Churches are sometimes flanked by chapels, either contemporary, as in the north church of the monastery of Lips, or later, as in the katholika of the monasteries of Chora and Pammakaristos. Loggias sometimes surround one, two or three sides of the building; they are usually later additions. Symmetrical ambulatories and chapels flanking churches constitute exceptions. The fact, however, that they occur in churches strongly influenced by the capital, such as St. Sophia at Kiev or the Holy Apostles in Salonica, indicates that they were perhaps more common than the surviving examples attest.

Vaults are invariably made of brick[15]. Domes are usually ribbed or gored. Subsidiary bays are ordinarily covered by groin-vaults or domical vaults, whereas barrel-vaults are the hallmark of continental Greece, most islands and the greater part of Asia Minor. From the eleventh century on eaves lines are usually scalloped, in contrast to the practice in, say, Southern Greece, Epirus, Western Macedonia and most islands, where triangular gables prevail. False gables, a hallmark of the Despotate of Epirus, have not to my knowledge been observed in Constantinople; it should however be noticed that roofs have there been repeatedly repaired and altered in Turkish times, and that such gables occur in two churches in Salonica displaying many metropolitan features: the Panaghia Chalkeon and the Holy Apostles.

Windows, often doubled or tripled, are usually large and are sometimes closed at floor level by marble slabs.

The interior of churches is often enlivened by niches. Such niches may occur in the lateral walls of the Bema, the north, south and west side of the prothesis and diakonikon, and in the short ends of the narthex[16]. Inner surfaces were also sometimes articulated with columns placed near the walls, in front of semi-detached pilasters, or supporting arches or vaults. Examples surviving in Constantinople are rather late[17], but the occurrence

[15] Vaults made of voussoirs are the rule in most islands and a great part of Asia Minor; they are not found in continental Greece as frequently as G. MILLET implies (L'école grecque, 244—245).

[16] Lateral niches already occur in the Bema of St. Titus at Gortys in Crete, probably of seventh century date (P. L. VOCOTOPOULOS, Παρατηρήσεις σρὴν λεγομένη βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Νίκωνος, in: Πρακτικὰ Α' Διεθνοῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν. Athens 1976—78,1, 281—282) and the diakonikon of the Eleousa basilica at Mesembria, for which a late sixth century date has been suggested (I. VELKOV, An Early Christian Basilica at Mesembria. *Bull. of the Byz. Inst.* 1 [1946] 61—62, fig. 1). On narthexes with apsidal ends, which are common in Early Christian buildings, see A. ORLANDOS, Ἡ ξυλόστεγος παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τῆς Μεσογειακῆς λεκάνης. Athens 1952, 137—138.

[17] They are found in St. Andrew ἐν τῇ Κρίσει and in Palaeologan annexes of the Christ of Chora and of the church known today as Vefa Kilise Camii; cf. Th. MATHEWS, op. cit.

of such columns in the Nea Moni in Chios or St. Mark's in Venice, both attributable to Constantinopolitan architects, suggests that this feature was known in the capital too during the Middle Byzantine period.

Constantinopolitan architecture chiefly influenced the adjacent regions — Thrace and Bithynia — and newly christianized states, where Byzantine culture was predominant — tenth century Bulgaria and eleventh century Russia. The influence of the capital was also felt, though less strongly, in Macedonia and Western Asia Minor. In Southern Greece, Epirus, the Aegean Islands, Cyprus and the rest of Asia Minor, metropolitan plans, forms and constructional methods can be traced in occasional instances.

The coursed masonry prevalent in Constantinople also predominated in Bithynia, Thrace and Bulgaria. It appears occasionally in Salonica, Thessaly, Epirus, Albania, Southern Greece, Western and Central Asia Minor, Chios and Cyprus[18]. In some examples the stone courses are built in cloisonné. Pure brickwork is used rarely outside the capital; it occurs in a few examples in Salonica, Thrace, Bulgaria, Serbia, Epirus and Central Asia Minor[19]. Elsewhere, local masonry techniques are used even in structures imitating Constantinopolitan models; the Panaghia and the katholikon of Hosios Loukas, for instance, as well as the two-storied exonarthex of St. Sophia in Ohrid, are built in cloisonné.

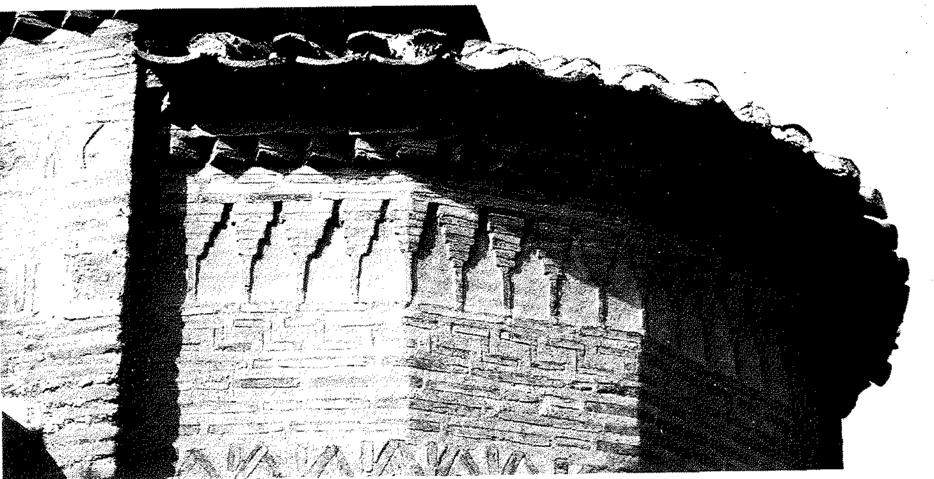
The concealed course technique, a hallmark of Constantinopolitan architecture, was used frequently in Thrace, Bithynia, Chios and Russia, more rarely in Macedonia. It has also been noticed in Bulgaria, Serbia, Thessaly, Epirus and Ionia[20]. One may add to the examples already catalogued a few more found on Mount Athos. These include the ruined church near the monastery of Esphigmenou, presumably the katholikon of

(note 7 supra), fig. 1—8, 8—11, 14, 40—12, 13. Roman and Early Christian antecedents are discussed by A. ORLANDOS, Τὸ καθολικὸν τῆς παρὰ τὴν Θεσσαλονίκην Μονῆς Περιστερῶν. *ABME* 7 (1951) 162—165.

[18] Cf. St. Elias in Salonica, the katholikon of the Comneneion monastery in Thessaly, St. Demetrius in Molybdoskepastos, the narthex and belfry of St. Nicholas at Perondi in Albania, the Aphentiko in Mistra, the palace of Nymphaeum, Çanlı Kilise in Cappadocia, the Panaghia Sikelia in Chios; on Cyprus see infra, 566—567.

[19] As in the Panaghia Chalkeon, St. Nicholas in Sapareva Banja, St. George in Koluša (Kjustendil), St. Nicholas near Kuršumlija, the Red Church near Konitsa, or Üçayak.

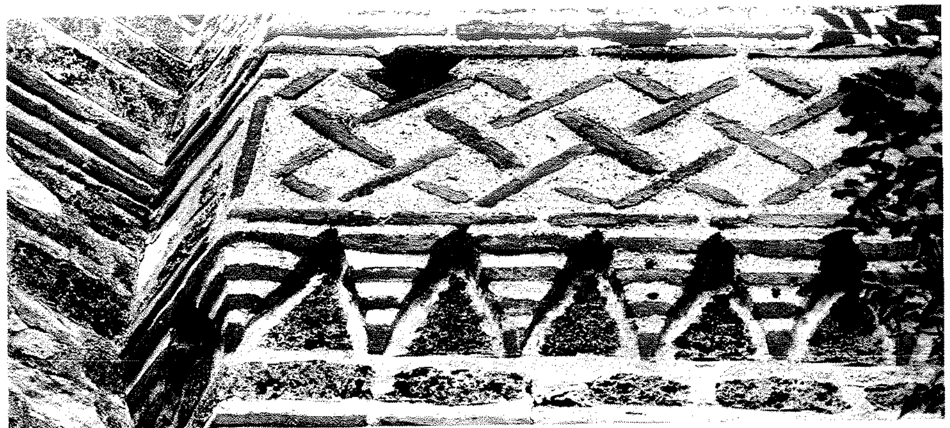
[20] The buildings where this technique occurs are listed by SCHÄFER, 198—199, 201—204, 219—220; VOCOTOPOULOS, Concealed Course, 248—258; H. BUCHWALD, op. cit. (note 8 supra), 284—285, 290. Although the Panaghia Chalkeon provides the earliest dated example of recessed brickwork in Byzantium, the limited number of buildings in which it is used in Salonica, compared to the dozens known in the capital and the regions influenced by its architecture, suggests that the technique originated in Constantinople; cf. VOCOTOPOULOS, Concealed Course, 258.



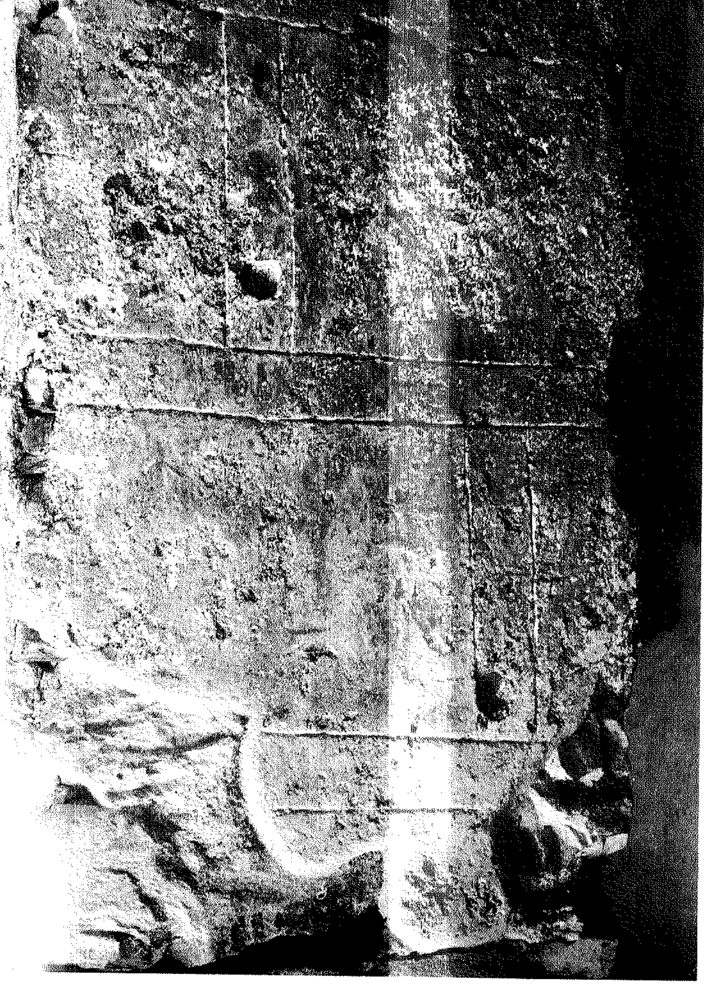
1 Salonica, Holy Apostles. South side of main apse



2 Mount Athos, Chilandari. Katholikon. North façade



3 Stenimachos, Petritzonitissa. East façade



Fodele. Presentation of the Virgin. East side of the north-east pier supporting the dome



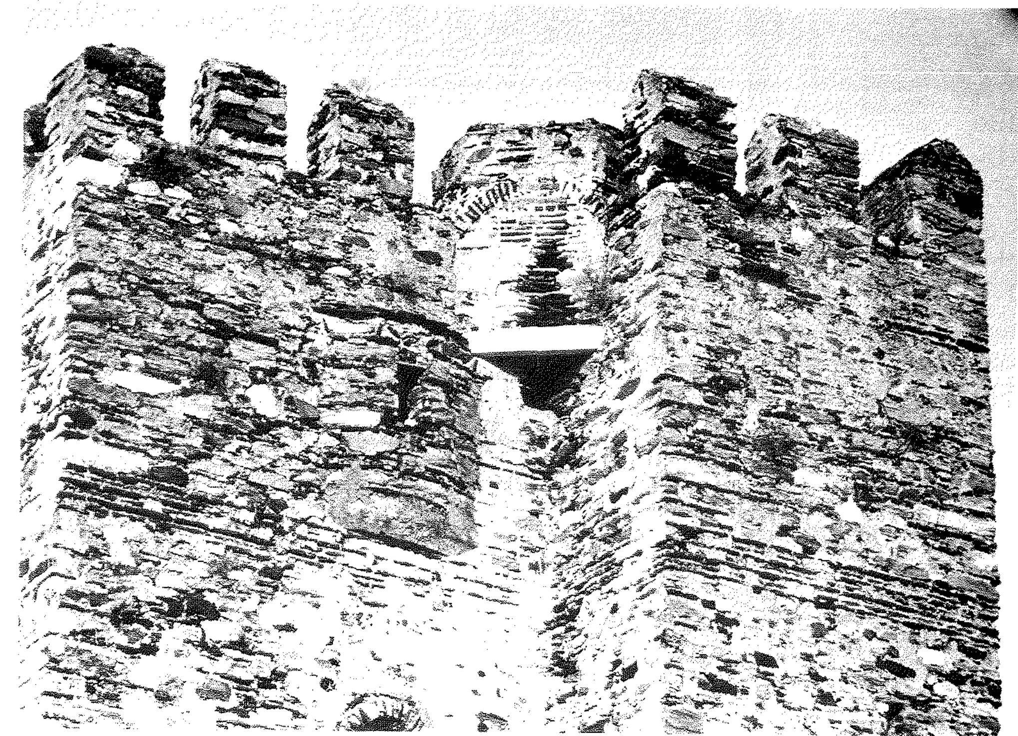
5 Roukani. St. John. South façade



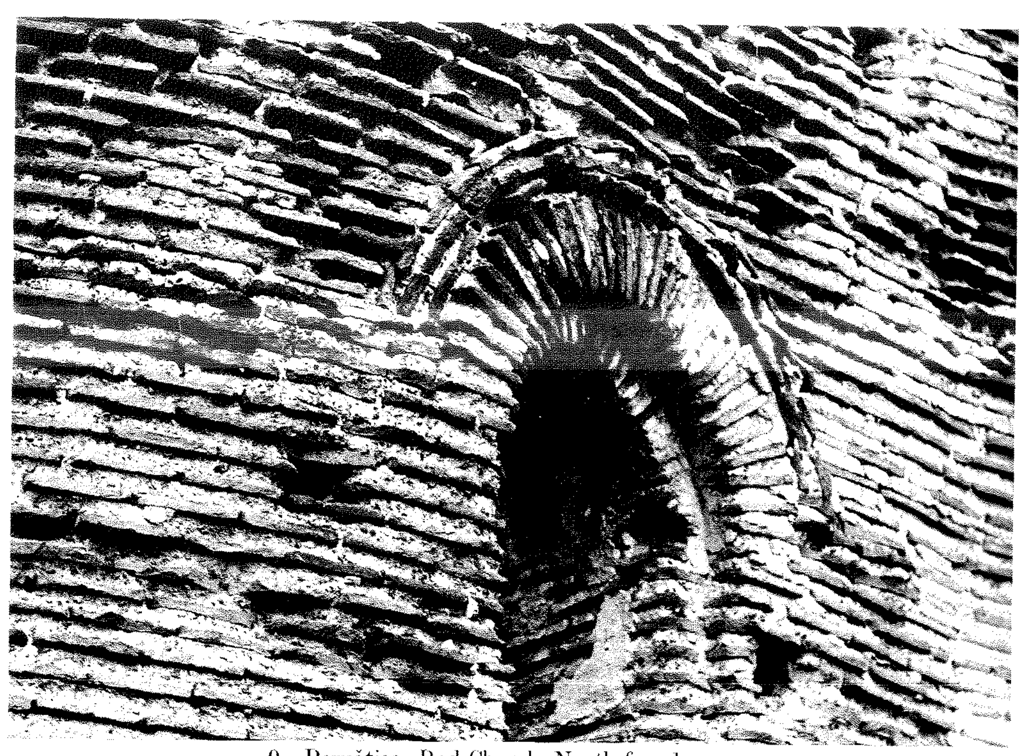
6 Mount Athos. Ruined church near Esphigmenou. Main apse



7 Kyrenia. St. Hilarion. North-west bay



8 Mount Athos, Pantocrator, Tower, East façade



9 Peruštica. Red Church. North façade

the older monastery, where pebbles are used in the recessed courses[21] (Fig. 6), the old katholikon of Xenophontos[22] and the tower of the monastery of Pantocrator, founded around 1360[23] (Fig. 8). The last example would corroborate the view that the concealed course technique is not limited to the eleventh and twelfth century, as was formerly admitted, but also occurs later.

Incisions in the mortar of the masonry, simulating ashlar blocks or stressing joints, as in St. John of Studius and Christ Pantepoptes, have been noticed in Nicaea and Kiev, in monuments whose masons were familiar with Constantinopolitan building methods and are to be dated, like the examples from the capital, to the eleventh century. Such incisions also appear in two Middle Byzantine churches in Crete[24] (Fig. 4—5).

Melon domes appear occasionally in Bithynia and Thrace. Elsewhere they are usually found in churches influenced by Constantinopolitan models, as the south annex of the church of Dere Ağzı, the Nea Moni in Chios and the katholikon of Chilandari. The triconch chapel of St. Sozon at Skripou is an exception[25]. Ribbed domes occur rarely in Macedonia (St. Achilleios at Prespa), Epirus (St. Demetrius Katsouri near Arta) and Southern Greece (the no longer extant Prophet Elias in Athens); they should not be ascribed to the influence of the capital, since these churches display no other metropolitan feature. Groin vaults, a hallmark of the capital, occur also in Bithynia, Southern Thrace and Macedonia. In Southern Greece and Crete they are mainly found in complex churches on squinches and four-column cross-in-square structures, deriving from Constantinopolitan models. Elsewhere they are rarely used.

Façades articulated with setbacks and pilasters constitute an exception only in Southern Greece, Epirus, most of the islands and Central Asia Minor. Pilasters bridged by an arch, corresponding to the main vaults of the interior, are however fairly common in Greece[26]. Rounded pilasters occur mainly in buildings connected with the capital in Salonica, Bulgaria and

[21] J. Lefort, Actes d'Espgigménou. Paris 1973, 15, 16.

[22] The layer of plaster covering the old katholikon was recently removed from a small section of the north wall, revealing recessed brickwork. I am grateful to Dr. N. Nikonanos, who kindly informed me of the occurence of the concealed course technique in the churches of Esphigmenou and Xenophontos.

[23] The tower is built of rubble, interrupted by four brick bands. The upper one, which is four courses high, displays the recessed brick technique.

[24] On the examples in Nicaea and Kiev cf. Schäfer, 221—224, pl. 97—99.100, 1. 2. I have noticed such incisions in the four-column cross-in-square churches of St. John at Roukani and of the Presentation of the Virgin near Fodele, both in central Crete.

[25] A. Orlandos, *ABME* 1 (1935) 110, fig. 5D.

[26] Millet, L'école grecque, 159—165.

Russia[27]. In the cemetery church at Bačkovo in Thrace, blind arcades have rounded frames.

Colourful façades, resembling those of thirteenth and fourteenth century buildings in the capital, survive mainly in Thrace. Among motifs characteristic of metropolitan architecture, pendant triangles are also found in the church of the Virgin Petritzonitissa near Stenimachos (Fig. 3), the Pantocrator church at Mesembria, the katholikon of Chilandari (Fig. 2), the Holy Apostles in Salonica (Fig. 1) and the Panaghia Vilika in Thessaly. A heart-shaped recess recalling the one at the monastery of Chora occurs in the belfry of the monastery of Vatopedi on Mount Athos, dated 1427[28].

The Constantinopolitan variant of the four-column cross-in-square, with extra sanctuary bays, also appears in Bithynia, Thrace, Bulgaria, Russia, Macedonia, Southern Greece and Trebizond. Very few examples survive in Lydia, Thessaly, Epirus and Albania[29]. This plan occurs in the Helladic school[30] more often than suggested by most authorities; approximately two dozen examples have been recorded, and it is noteworthy that in many of them the corner bays are covered with cross-vaults, as in Constantinople. Ambulatory churches occur outside the capital in Nicaea, Macedonia, Serbia, Epirus and Thessaly. Most examples in Macedonia and the adjacent areas are probably derived from St. Sophia in Salonica, for which a Constantinopolitan origin is very probable[31]. Outside the capital tetraconchs are attested in Adrianople (the no longer extant Sinaitikon)

[27] As the Panaghia Chalkeon and the Holy Apostles in Salonica, churches No. 1 in Bjal Brjag near Preslav and Červen, St. Sophia in Kiev and the Transfiguration in Černigov.

[28] On pendant triangles in the provinces see A. RACHÉNOV, Églises de Mésemvria. Sofia 1932, 75, pl. XXXII.2, XXVI (Mesembria); Sl. NENADOVIĆ, L'architecture des églises du monastère Chilandar. *Hilandarski Zbornik* 3 (1974) 200, fig. 6, 11, 14, 112 (Chilandari); N. NIKONANOS, Οἱ Ἅγιοι Ἀπόστολοι Θεσσαλονίκης. Salonica 1972, 28, pl. 5 (Holy Apostles); ID., as above, note 8, 57—58, pl. 21 (Panaghia Vilika). On the Vatopedi belfry cf. G. MILLET—J. PARGOIRE—L. PETIT, Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos. Paris 1904, 35—36, No. 115, pl. V; MILLET, L'école grecque, 136, fig. 67.

[29] Church E at Sardis (H. BUCHWALD, Sardis Church E — A Preliminary Report. *JÖB* 26 [1977] 264—299); St. Lawrence near Volos (R. LEONIDOPOULOU-STYLIANOU, Παρατηρήσεις στὸ μοναστήρι τοῦ Ἁγίου Λαυρεντίου Πηλίου. *DChAE* 9 [1977—79] 223—246); Pantanassa near Philippias (P. L. VOCOTOPOULOS, Ἀνασκαφὴ Παντανάσσης Φιλιππιάδος 1972. *Ἀρχαιολ. Ἀνάλ. Ἀθηνῶν* 6 [1973] 402—414); the church of the Dormition in Apollonia (H. and H. BUSCHHAUSEN, Die Marienkirche von Apollonia in Albanien. Vienna 1976).

[30] I use this term instead of the current "Greek school", because MILLET's "école grecque" has sometimes been thought to refer to a national Greek school, as if the buildings of, say, Constantinople, Epirus or Cyprus were not also built by Greeks. Cf. for instance T. SILIANOVSKA-NOVIKOVA, in: Actes du XIVe Congrès International des Études Byzantines, 3. Bucarest 1976, 399.

[31] See infra, 567.

and Macedonia (Peristerai and Veljusa). The only rotunda surviving from the Middle Byzantine period is the ruined Round Church at Preslav[32]. Churches with a dome resting on eight supports of the complex variant, exemplified by Hosios Loukas, survive only in Greece, while examples of the simple variant are scattered in Macedonia, Southern Greece, Chios and Cyprus[33].

Undulating eaves lines are the rule after the eleventh century in Thrace, Eastern and Central Macedonia and Thessaly. They occur sometimes in thirteenth and fourteenth century churches in Epirus, Mistra and Chios.

Large composite windows, similar to those of the north church of the monastery of Lips, of the Myrelaion and of the Pantepoptes church, are sometimes encountered in Macedonia, Southern Greece and Central Asia Minor[34].

Large niches adorn the lateral walls of the Bema in a few churches in Bithynia and more than a dozen churches in Southern Greece, most of them four-column cross-in-square structures of the Constantinopolitan variant or complex churches on squinches. Niches enlivening the lateral walls of narthexes are much less common; they occur in the katholikon of Hosios Loukas, the exonarthex of the Nea Moni in Chios and a few churches in Cyprus: St. John Chrysostom at Koutsoventi, the Apsinthiotissa and the church at Asinou.

Constantinopolitan plans, forms and building techniques were transmitted to the provinces mainly through buildings founded by the emperors, high ranking officials or members of the clergy connected with the capital. The katholikon of the monastery of Nea Moni in Chios is a typical example of an imperial foundation, which transplanted to a remote island building practices current in the capital. The master builder and, perhaps, also masons, were sent to Chios along with mosaicists by Constantine IX

[32] Kr. MIJATEV, Krăglata Crkva v Preslav. Sofia 1932. The rotunda of the Prophet Elias in Brusa (Gümüşlü Kubbe), rebuilt after the earthquake of 1855, was probably an Early Christian structure. Its plan was published by TEXIER and PULLAN (supra, note 2), 157, pl. LVI. The church of the Holy Apostles in Athens has been described by Ch. BOURAS, *Cah. Arch.* 23 (1974) 197, as a rotunda with eight niches, combined with an inscribed cross.

[33] Both variants are discussed by E. STIKAS, L'église byzantine de Christianou en Triphylie (Péloponnèse) et les autres édifices de même type. Paris 1951. On the simple variant see also Ch. BOURAS, Twelfth and Thirteenth Century Variations of the Single Domed Octagon Plan. *DChAE* 9 (1977—79) 21—32.

[34] Such windows occur for instance in the church of the Transfiguration in Chortiatis, the Dormition in Aiani, the katholikon of Hosios Loukas, St. Nicholas at Kampia and Üçayak.

Monomachos in 1045[35]. The church — a domed octaconch resting on a square base — represents a plan, inspired by Late Antiquity[36], which was probably already formed in Constantinople[37]. The articulation of the central space and of the exonarthex with colonnettes, and the niches at the short ends of the exonarthex, both inspired by Late Antique models, betray the influence of metropolitan architecture, as also do the melon domes of the narthexes, the niches and blind arcades enlivening the exterior of the building and the originally undulating roof line. The niches of the exonarthex protrude, as in Early Christian examples and in the Myrelaion in Constantinople. The concealed course technique has sometimes been considered as one more Constantinopolitan feature of the Nea Moni katholikon. This view is contradicted by the photographs taken by Strzygowski before the walls were plastered and by small sections of the south wall, where the original masonry has been laid bare[38].

It is not clear whether the building of the katholikon of Hosios Loukas, the oldest known Greek-cross domed octagon and one of the most sophisticated examples of Byzantine church architecture, was financed by an emperor[39]. It is undeniable, though, that its builders were familiar with metropolitan practice. Groins are used almost exclusively in its vaulting; even the arms of the inscribed cross — except the east one — are cross-vaulted, as in the tenth century Myrelaion in Constantinople. As in many Constantinopolitan examples, the groins are built in the Boeotian church with brick courses parallel to the sides of the vault, while elsewhere in Greece they are vertical to them[40]. Large shallow niches are inscribed in the side walls of the narthex. Three deep niches decorate the exterior of the

[35] C. MANGO, Les monuments de l'architecture du XIe siècle (supra, note 14), 364 and note 46. On the architecture of the Nea Moni cf. the forthcoming monograph by Ch. BOURAS.

[36] This is the view supported by Ch. BOURAS, Βυζαντινὲς ἀναγεννήσεις καὶ ἡ ἀρχιτεκτονικὴ τοῦ 11ου καὶ 12ου αἰῶνος. *DChAE* 5 (1969) 259. 266—267. C. MANGO on the contrary favours an Armenian origin: cf. his Architecture, 222.

[37] According to a later tradition, the katholikon is inspired by a small church of the Holy Apostles in the capital.

[38] J. STRZYGOWSKI, Nea Moni auf Chios. *BZ* 5 (1896) 144, pl. I—III; cf. H. HALLENSLEBEN, *BZ* 66 (1973) 122.

[39] The basic monograph remains R. W. SCHULTZ—S. H. BARNSLEY, The Monastery of St. Luke of Stiris, in Phokis, and the dependent Monastery of St. Nicholas in the Fields, near Skripou, in Boeotia. London 1901, to be supplemented with M. CHATZIDAKIS, A propos de la date et du fondateur de Saint-Luc. *Cah. Arch.* 19 (1969) 127—150 and E. STIKAS, Τὸ οἰκοδομικὸν χρονικὸν τῆς Μονῆς Ὁσίου Λουκᾶ Φωκίδος. Athens 1970. Features connecting the katholikon with the capital are listed by E. STIKAS, op. cit. (supra, note 33), 44—45.

[40] Cf. Ch. BOURAS, Βυζαντινὰ σταυροθόλια μὲ νευρώσεις. Athens 1965, 23—28, who, however, overemphasizes the use of such cross-vaults in the capital. Brick courses are not parallel but vertical to the sides of the vaults in the narthex of the north church, the Bema of

north wall. The articulation of the façades with blind arcades and the big double or triple windows, which are closed in their lower part by parapet slabs, also betray the influence of the capital. All these characteristics are alien to the Helladic school, which the Hosios Loukas katholikon follows as far as masonry and brick patterns are concerned.

The founder of the Panaghia Chalkeon in Salonica, a high ranking official who had served as katepano in South Italy, had obviously close links with the capital[41]. The building he commissioned in 1028 is a typical cross-in-square church of the metropolitan variant and presents strong affinities to the Myrelaion. It is an all-brick construction, like the upper church of the Myrelaion, and its façades are articulated by a marble cornice emphatically dividing the exterior into two parts, and, above it, by rounded pilasters, which also appear, obviously following Constantinopolitan practice, in two Bulgarian churches at Preslav and Červen. A row of glazed tiles with cufic decoration under the cornice may be compared with tiles bearing figural, vegetal or cufic decoration, which have been found in the capital[42]. The occurrence in the Panaghia Chalkeon of the recessed brick technique is one more sign that its masons were familiar with metropolitan architecture.

The church of the Holy Apostles, erected also in Salonica almost three centuries later as the katholikon of a monastery, provides a convenient example of a building strongly influenced by metropolitan architecture, erected in the provinces by a high-ranking member of the clergy of the capital[43]. Apart from the plan — a cross-in-square of the Constantinopolitan variant —, it displays melon domes at the west end of the ambulatory, pendant triangles under the eaves of the main apse (Fig. 1) and engaged

the south church and the south loggia of the monastery of Lips, the Myrelaion, the monastery of Pantocrator, the Gül Camii and the parekklesion of the Pammakaristos.

[41] On the Panaghia Chalkeon see D. EVANGHELIDIS, Ἡ Παναγία τῶν Χαλκέων. Salonica 1954, as well as the comments on the building's style by KRAUTHEIMER, 397—398 and M. CHATZIDAKIS, in: Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους, 8. Athens 1979, 290. Cf. VOCOTOPOULOS, Concealed Course, 253—254.

[42] A. GRABAR, Le succès des arts orientaux à la cour byzantine sous les Macédoniens, in: L'art de la fin de l'antiquité et du Moyen Age. Paris 1968, 1, 287—288; D. TALBOT RICE, Byzantine Polychrome Pottery. A Survey of Recent Discoveries. *Cah. Arch.* 7 (1954) 69—75; E. S. ETTINGHAUSEN, Byzantine Tiles from the Basilica of Topkapu Sarayi and Saint John of Stoudios. *Ibid.*, 79—88.

[43] The patron was the Oecumenical patriarch Niphon (1310—1314). On this church see mainly Ch. DIEHL—M. LE TOURNEAU—H. SALADIN, Les monuments chrétiens de Salonique. Paris 1918, 189—200 and ĆURČIĆ, Gračanica, 72—73, 78 and passim. I do not agree with two points in Ćurčić's penetrating analysis. The ambulatory does not belong, I think, to a later phase, and the compartment at the east end of the south stoa is not a chapel, since it has always been separated from the rest of the ambulatory by a compact wall, covered with frescoes belonging to the original decoration.

half-columns on the east, south and west façades, comparable with those of the outer narthex and south chapel of the Chora monastery in Constantinople[44].

Another church displaying Constantinopolitan features in a far-off province is the Aphentiko at Mistra, built about 1310 by an energetic abbot, Pachomios, who maintained excellent relations with the Byzantine court, attested by a series of chrysobulls which grant privileges and confirm donations to his monastery. The church is a five-domed cross-in-square with narthex, gallery, subsidiary chapels, and open porticoes on three sides of the complex[45]. To support the gallery an intermediate pair of columns had to be accomodated between the four columns supporting the main dome, which is carried by pillars at gallery level. Thus, the building conveys the impression of a quincunx superimposed on a three-aisled basilica. This combination appears also in the clumsy ninth century church of St. Sophia at Bizye, in the hinterland of the capital, while an analogous solution was adopted in the impressive ninth century church at Dere Ağzı in Lycia, obviously influenced by the capital in its layout and masonry, and in the five-domed cathedral of Černigov, built around 1036 by builder-masons who certainly came from Constantinople[46]. In Dere Ağzı and Černigov the main dome rests on massive piers; the galleries between them are supported by two pairs of columns, while in Černigov the space above them is screened by pairs of piers. The antecedents of the Aphentiko are therefore related to the capital, and it is difficult to agree with Buchwald, suggesting that the "*Mistratypus*" originated in the court of the Lascarids[47]. The Constantinopolitan origin of the Aphentiko is supported by characteristics such as the coursed masonry, the scalloped roof line, the blind arcading of the three apses, which have approximately the same height — as in the north church

[44] These and other Constantinopolitan features of the Holy Apostles are enumerated by ĆURČIĆ, Gračanica, 73 note 16.

[45] H. HALLENSLEBEN, Untersuchungen zur Genesis und Typologie des "Mistratypus". *Marburger Jb. f. Kunstwiss.* 18 (1969) 105—113, 117—118, with further literature. Hallensleben convincingly argues that the church was planned as a four-column complex cross-in-square, and that the plan was altered while work was in progress.

[46] On St. Sophia see C. MANGO, The Byzantine Church at Vize (Bizye) in Thrace and St. Mary the Younger. *ZRVI* 11 (1968) 9—13, and S. EYİCE, Trakya'da Bizans Devrine ait Eserler. *Belleten* 33 (1969) 327—333; on Dere Ağzı J. MORGANSTERN, The Church at Dereağzı: Its Date and Its Place in the History of Byzantine Architecture, in: Actes du XIVe Congrès International des Études Byzantines, 3. Bucarest 1976, 385—394; on the cathedral of Černigov N. N. WORONIN, in: Geschichte der Russischen Kunst, 1. Dresden 1957, 73—75; on its relationship to Constantinopolitan architecture SCHÄFER, 214—215.

[47] Op. cit. (note 8, supra), 294—296. On the relationship of the Aphentiko with Bizye, Dere Ağzı and Černigov cf. H. HALLENSLEBEN, op. cit., 116—118 and J. MORGANSTERN, op. cit., 390—391.

of the monastery of Lips and the parekklesion of the Pammakaristos in Constantinople —, the seven-sided main apse, and the porticoes surrounding three sides of the monument. In the Helladic school, on the contrary, churches are usually built in cloisonné, display a gabled roof line and plain exterior surfaces, and have a usually three-sided main apse, which is higher than the lateral ones.

High ranking officials sometimes added chapels or porticoes with Constantinopolitan characteristics to older buildings. Such is the case of the cathedral of St. Sophia in Ohrid, whose design and masonry bear no relation to the capital. In 1313/14 archbishop Gregory, who had Constantinopolitan connections, added an elegant two-storied portico, which has been compared to contemporary façades in Constantinople and its vicinity[48]. Its masonry and brick ornamentation are on the other hand typical of late thirteenth century architecture in Western Greece. The plan was apparently brought from the capital, but the masons came from Epirus or were pupils of the Epirote builders of the Peribleptos in Ohrid[49].

There are, however, buildings financed by the court or by members of the aristocracy and high officials connected with the capital, which were not influenced by metropolitan architecture. The only Constantinopolitan feature of the church of St. Panteleimon at Nerezi, built shortly before 1164 by Alexius Comnenus, grandson of Alexius I, is the recessed brick technique used in the masonry, which is otherwise alien to the metropolitan tradition, as are the plan and the form of the cupolas and windows[50]. The two-column

[48] MANGO, Architecture, 271—275. — On Archbishop Gregory cf. H. GELZER, Das Patriarchat von Achrida. Leipzig 1902, 14. — I should like to suggest a late thirteenth or early fourteenth century date for the elegant and impressive church of St. Sophia at Ainos, discussed by MANGO, Architecture, 275 and by S. EYICE, Les monuments byzantins de la Thrace Turque. *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina* 18 (1971) 303—306. The recessed brick technique, used both in the main church and the portico, is not confined to the eleventh and twelfth century (cf. VOCOTOPOULOS, Concealed Course, 259), while the brick motif published by EYİCE, Trakya'da (note 46 supra), 373, fig. 91, is sufficiently similar to the meander on the main apse of the south Lips church. Furthermore the masonry of the west façade of the main church and of the portico are identical, as shown by the photographs published by EYİCE, ibid., fig. 87—88, and indicate that they do not belong to different building phases. — To the parallels advanced by Mango one may add the church excavated at Diliskelesi in Bithynia — perhaps the katholikon of the monastery of the Virgin τοῦ Νικητιάτου —, whose portico resembles that of St. Sophia at Ainos; see A. M. MANSEL, Zur Lage des Hannibalgrabes. *Arch. Anz.* 1972, 272—274, fig. 15.

[49] H. HALLENSLEBEN, as cited in note 51, 315.

[50] The architecture of this important monument has not been adequately studied; cf. P. MILJKOVIĆ-PEPEK, Contribution à l'étude de l'église monastique de Nerezi. *Zborn. lik. um.* 10 (1974) 311—321, with bibliography. A. TSCHILINGIROW, Die Kunst des christlichen Mittelalters in Bulgarien. Berlin 1978, 330, dates the church to the early eleventh century, without proving his assertion.

cross-in-square church of the Peribleptos in Ohrid, founded in 1294/95 by the *megas hetaireiarches* Progon Sgouros, related by marriage to the Byzantine emperor, is alien to the architecture of the capital, while it shows close affinities with contemporary buildings in Epirus and should be ascribed to the group which a few years earlier had built the Kokkine Ekklesia (Red Church) at Voulgarelli, as has been recently proved by H. Hallensleben[51]. The palace complex of Mistra, although built by governors who came from the capital, was influenced by Frankish rather than by Constantinopolitan models[52].

Constantinopolitan plans, forms and building practices were spread not only in Byzantine provinces but also in neighbouring states, strongly influenced by Byzantine culture — especially newly formed ones, which lacked a building tradition. Five churches excavated in the tenth century Bulgarian capital of Preslav belong to the Constantinopolitan variant of the cross-in-square[53]. Their façades were articulated with blind arches and pilasters, corresponding to the layout of the interior. One church (Bjal Brjag No. 1) displays engaged half-columns comparable to those of the approximately contemporary Myrelaion. These sophisticated buildings contrast strongly with the unpretentious basilicas of the former capital, Pliska, erected when Byzantine influence was much weaker. The most important church of Preslav, the Round Church, belongs to a type which was not current in Middle Byzantine architecture, but may imitate the St. Elias rotunda, built by Basil I in the Great Palace[54]. The Round Church's carved ornament and glazed tile revetments, which resemble those of the Theotokos church of the monastery of Lips in Constantinople, also argue in favour of a metropolitan origin for its builders; so do the atrium and the four-column narthex leading into the naos. Atria, already obsolete in the provinces in the ninth century, are attested in imperial foundations in the capital till the eleventh century[55]. As far as I know, two or four-column narthexes (λιταί) are not attested in Constantinople, but the earliest extant

[51] H. HALLENSLEBEN, Die architekturgeschichtliche Stellung der Kirche Sv. Bogorodica Peribleptos (Sv. Kliment) in Ohrid. Musée Archéologique de Macédoine, *Recueil des Travaux* 6—7 (1967—74) (Mélanges Dimče Koco) 297—316.

[52] A. ORLANDOS, Τὰ παλάτια καὶ τὰ σπίτια τοῦ Μυστρᾶ. *ABME* 3 (1937) 11—52; MANGO, Architecture, 290—291; KRAUTHEIMER, 474—475. A rather vague resemblance between the west wing with the audience room and the Tekfur Sarayi in Constantinople, itself influenced by Frankish architecture, has been noticed by ORLANDOS, op. cit., 50—51.

[53] Kr. MIJATEV, Die mittelalterliche Baukunst in Bulgarien. Sofia 1974, 103—106.

[54] G. MILLET, L'église ronde de Preslav. *Comptes Rendus Ac. Inscr.* 1933, 187, 190.

[55] These points are discussed by MANGO, Architecture, 305—306, and by Kr. MIJATEV, op. cit., 92—93.

example on Byzantine territory, that of the Theotokos of Hosios Loukas, belongs to a church attributed to Constantinopolitan master builders[56]. It appears therefore that the two or four-column *lite* originated in the capital, or at least was known there by the late ninth century.

Literary sources inform us that masters from Greece were summoned by Vladimir in 989 to build the no longer extant Desjatinnaja, the first masonry church in Kiev[57]. It is not recorded who were the masons responsible for the erection in the thirties of the eleventh century of St. Sophia at Kiev and the Transfiguration cathedral at Černigov, but their plans — normal quincunx at Černigov, five-aisled cross-in-square with ambulatory at Kiev —, the arrangement of the domes, the recessed arches and the rounded pilasters adorning the façades, and the occurrence of concealed brickwork indicate direct links with Constantinople[58]. Byzantine influence was maintained in Russia during the following decades by the local masons trained by the Constantinopolitan builders, who were responsible for the Kiev and Černigov cathedrals and other buildings in Kiev, but this influence gradually diminished and gave way during the twelfth century to a specifically Russian architectural style.

The single-nave domed church of St. Nicholas at Kuršumlija near Niš, founded in 1168 by Stephen Nemanja, may also be ascribed to a Constantinopolitan master. It is an all-brick construction displaying the concealed course technique. Typical also of the capital are the form of the dome, the recessed arches of the façades and the design of the triple windows[59]. The large lateral porch, which is alien to Byzantine architecture, looks here like a clumsy addition to the building core, whereas in the approximately contemporary church of St. George at Ras, which shows strong romanic influence, the porches are successfully integrated to the structure.

[56] On the Theotokos of Hosios Loukas see supra, note 39. Its *lite* probably influenced those of Hosios Meletios and Sagmata, both of the twelfth century (A. ORLANDOS, *ABME* 5 [1939—40] 78—81, fig. 12, 16; ID., *ABME* 7 [1951] 86, fig. 5, 6). On Mount Athos the earliest *lite* is that of the katholikon of Chilandari, built around 1300 by Milutin. This church too is attributed to Constantinopolitan builders; its metropolitan characteristics — occasional brick bands in the masonry, melon domes, friezes of pendant triangles under the eaves — are enumerated by ĆURČIĆ, Gračanica, 74 note 17. KRAUTHEIMER, 398, implies that the *lite* of the Great Lavra katholikon on Mount Athos is Byzantine, while in fact it replaced the original esonarthex and exonarthex as recently as 1814; cf. G. MILLET, Recherches au Mont Athos. *BCH* 29 (1905) 73, 87—91.

[57] C. MANGO, op. cit. (note 10 supra) 221; SCHÄFER, 208 and note 52.

[58] V. LAZAREV, Regard sur l'art de la Russie prémongole. *Cahiers de Civilisation Médiévale* 13 (1970) 197—201; SCHÄFER, 210—218; MANGO, Architecture, 324—329.

[59] V. KORAĆ, op. cit. (note 3 supra), 19; MANGO, Architecture, 308—312; KRAUTHEIMER, 401—402.

All the monuments I have mentioned imitate contemporary Constantinopolitan building practices, forms and church types. A notable exception is the great five-domed cruciform church of St. Mark in Venice, built in the second half of the eleventh century but belonging to a type which had not been in use for many centuries. The reason for this singular choice is that the Venetians wanted St. Mark's, which housed the relics of their patron saint, to be comparable to, if not to overshadow, the Constantinopolitan shrine containing the bones of St. Andrew, founder of the church of Constantinople, and of other apostles. Minor features of St. Mark, however, such as the arcaded pillars of the façade, engaged half-columns and recessed brick arches, are inspired by Middle Byzantine metropolitan architecture. Other Constantinopolitan features include the sheathing of the exterior with marble and the articulation of the interior with columns supporting arch bands[60].

The influence of the capital is also evident in buildings erected in Crete and especially Cyprus, after the reestablishment of Byzantine rule by Nicephorus Phocas. Many Cretan cross-in-square churches exhibit certain metropolitan features, such as façades articulated with stepped blind arches usually reflecting the layout of the interior[61], apses graced by blind arches and niches[62], corner bays vaulted with groins[63], and cord-like impressions or lines incised on the mortar, simulating cloisonné masonry[64] (Fig. 4—5). It is however noteworthy that, contrary to developments in tenth century Bulgaria and eleventh century Russia, Middle Byzantine cross-in-square churches in Crete do not belong to the Constantinopolitan variant but to the simple four-column type, without intervening sanctuary bays[65]. The same holds good in Cyprus, where the variant with a dome supported by semi-detached pilasters was also used[66]. On the contrary, the group of churches with a large dome supported by arches forming an octagon or a hexagon, centered round Kyrenia in Northern Cyprus, is to be linked directly with the capital[67]. Other features of eleventh and twelfth century monuments in Cyprus attesting the presence of Constantinopolitan master builders are narthexes with apsidal ends and the extensive use of brick in churches and castles, such as those of St. Hilarion and Buffavento[68]. The succession of stone and brick bands in the masonry of St. Hilarion near Kyrenia, and the wide mortar joints of the brick bands, reminiscent of recessed brickwork (Fig. 7), also attest the close ties existing between Cyprus and the capital of Byzantium, which are even more conspicuous in contemporary paintings[69].

The important role of certain "pilot monuments" in diffusing Constantinopolitan architectural types and forms must be emphasized. Cyril Mango has recently hinted that St. Sophia in Salonica was built under imperial patronage, as a memorial of the successful Byzantine campaign against Slavs in Macedonia, in the early eighties of the eighth century[70]. However that may be, the design and the masonry of the initial phase of this impressive monument are to be linked with the capital. Its design may have influenced not only the half-ruined churches of Drenovo and Stara Pavlica, as suggested by Bošković[71], but also St. Sophia at Drama, the katholikon of the monastery of Olympiotissa at Elasson and the churches at Kountouriotissa near Katerini and Lampovon near Argyrokastron[72].

The Theotokos church of the monastery of Hosios Loukas, which displays certain metropolitan features and has recently been dated to the reign of Nicephorus Phocas, transplanted the Constantinopolitan variant of the cross-in-square to Southern Greece[73]. The katholikon of the same

[60] O. DEMUS, The Church of San Marco in Venice. History, Architecture, Sculpture. Washington 1960, 88—100. Cf. MANGO, Architecture, 296 and KRAUTHEIMER, 431—436.

[61] As at St. Demetrius in the village of the same name; Panaghia Lambene; St. John at Alikianos; Panaghia Serviotissa at Stylos. The arcades do not correspond to the interior articulation in St. John at Episkope Mylopotamou and the Panaghia at Fodele. Byzantine architecture in Crete has received very little attention; see mainly G. GEROLA, Monumenti veneti nell'isola di Creta, 2. Venice 1908. Constantinopolitan influence is discussed by A. ORLANDOS, Δύο βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Δυτικῆς Κρήτης. *ABME* 8 (1955—56) 178—183.

[62] In St. John, Episkope Mylopotamou and St. John near Alikianos.

[63] In St. Demetrius, Aghios Demetrios Rethymnes; Panaghia Lambene; Panaghia near Fodele; St. John near Alikianos; and Panaghia, Choumeriako.

[64] See supra, note 24.

[65] A. ORLANDOS, op. cit. (supra, note 61), 175.

[66] G. SOTERIOU, Τὰ βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Κύπρου. Athens 1935, fig. 6, 15—17, 19, 32, 33, 35, 36, 38; A. H. S. MEGAW, Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: Metropolitan or Provincial? *DOP* 28 (1974) 83.

[67] A. H. S. MEGAW, op. cit., 81, 82 83.

[68] A. H. S. MEGAW, op. cit., 81, 83, 85 note 119, fig. 1, pl. 33.

[69] A. H. S. MEGAW, op. cit., 85—88.

[70] MANGO, Architecture, 161—165.

[71] Dj. BOŠKOVIĆ, L'église de Sainte-Sophie à Salonique et son reflet dans deux monuments postérieurs en Macédoine et en Serbie. *Archaeologia Iugoslavica* 1 (1954) 109—115.

[72] On the Olympiotissa see G. SOTERIOU, Βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Θεσσαλίας ΙΓ' καὶ ΙΔ' αἰῶνος. *EEBS* 4 (1927) 315—331; on Kountouriotissa E. TSIGARIDAS, *Ἀρχ. Δελτίον* 28B (1973) 489—492; On Lampovon VOCOTOPOULOS, Architecture, 86—92, 193—196 and passim. St. Sophia at Drama is unpublished.

[73] The basic monograph on the Theotokos church remains SCHULTZ—BARNSLEY, as cited in note 39, to be supplemented by E. STIKAS, Τὸ οἰκοδομικὸν χρονικόν. On its sculptural decoration see L. BOURA, Ὁ γλυπτὸς διάκοσμος τοῦ ναοῦ τῆς Παναγίας στὸ μοναστήρι τοῦ Ὁσίου Λουκᾶ. Athens 1980. The katholikon of the monastery of Petraki in Athens belongs to the

monastery is obviously the ancestor of the "complex" domed churches on squinches in Southern Greece, while the churches of the "simple" variant in Chios derive from the Nea Moni. In two of the earlier churches of the complex variant — the Panaghia Lykodemou in Athens and Daphni — all vaults are cross-groined, as in Hosios Loukas. Groin vaults are less frequent in later examples, while in the latest — St. Theodore in Mistra — the Constantinopolitan groin has totally been displaced by the Helladic barrel-vault[74].

The Constantinopolitan features imported to Mistra with the Aphentiko are repeated in later churches. The Metropolis, originally a three-aisled basilica, was remodelled after it, and the same design was used in the Pantanassa and in the Holy Apostles at Leontari[75]. Side apses having about the same height as the main one, as in the Aphentiko, occur not only in the last two churches, but also in St. Sophia and the Peribleptos. The annexes of the Aphentiko were imitated in the two-column cross-in-square St. Sophia[76]. The niches alternating with windows in the dome of the small church of the Evanghelistria should also be ascribed to the influence of the Aphentiko.

Metropolitan influence was disseminated not only through single monuments but also through cultural centres, whose architecture was greatly influenced by the capital. Sl. Ćurčić has recently emphasized the role of Salonica in transmitting the Constantinopolitan variant of the four-column cross-in-square and metropolitan features, such as the lateral chapels, to Serbia in the early fourteenth century[77].

If one were to estimate the main contribution of metropolitan architecture, this would be the survival and further elaboration of Late Antique conceptions as to the treatment of volumes and forms, and of Late Antique constructional methods. Tetraconchs, rotundas and churches on squinches either perpetuate or elaborate Early Christian plans during the Middle

same type and has been vaguely dated to the tenth century by M. SOTERIOU, Τὸ καθολικὸν τῆς Μονῆς Πετράκη Ἀθηνῶν. *DChAE* 2 (1960—61) 101—114. Even if it is older than the Theotokos church, as suggested by L. BOURA, 35, it did not influence the development of architecture in Southern Greece as did the Theotokos, which is not only the oldest building of the Helladic school, but also the one whose impact was most strongly felt. On metropolitan influence in the Theotokos church see L. BOURA, op. cit., 27, 33, 119—121; on its date ibid. 8—9, 121.

[74] E. STIKAS, op. cit. (supra, note 33), 44—45.

[75] H. HALLENSLEBEN, Untersuchungen (note 45 supra), 108—111. Further similarities between the Aphentiko and the Holy Apostles at Leontari are pointed out ibid. 111.

[76] Cf. the photographs published by M. CHATZIDAKIS, Μυστρᾶς. Athens [2]1956, pl. 5.

[77] ĆURČIĆ, Gračanica, 80, 87.

Ages. Niches, pilasters and columns articulating the interior or the façades derive from Late Antique models. The subtle layout of Constantinopolitan domed churches with an expanding central space and interlocking ancillary ones offers a sharp contrast with the unpretentious structures of, say, the Pre-Helladic school or Central Asia Minor[78]. The capital preserved also during the Dark Ages and propagated later in the provinces and the neighbouring states the tradition of sculptural craftsmanship and of such luxury Late Antique techniques as marble revetting of the interior and façades, and opus sectile pavements.

The attachment of Constantinopolitan patrons and craftsmen to Late Antique rather than classical or Early Imperial models is explained by the fact that the capital did not preserve monuments earlier than Late Antiquity. In Greece on the contrary, where classical buildings and sculptures had survived, their influence is felt especially in the twelfth century, in the triple articulation of façades, resting on a podium and culminating in triangular gables, in the stressing of horizontal axes, in the refinement of stone carving, which is combined with the absence of brick, and in the integration in the façades of classical reliefs, whose missing parts were sometimes completed by the Byzantine stone-carvers, who successfully imitated the ancient mouldings[79]. In Constantinople, during the same period, vertical articulations predominate in the Pantocrator church, founded by John Comnenus, and Early Christian rather than classical *spolia* are used in its templon.

It must not be supposed, however, that Roman building methods and forms were transmitted through Constantinople alone. Bands of tile revetment, which are most probably derived from the Roman *opus reticulatum*, attested in the provinces from the ninth century, do not survive in the capital. Although they may have been employed in Constantinopolitan buildings now lost, it is more likely that they were directly inspired by Roman structures extant to this day in the Balkans and Asia Minor, such as the "House of Nero" at Olympia and the so-called Bedesten at Amastris[80].

While the impact of the capital was decisive in architectural development in several regions, introducing sophisticated forms and new structural methods, metropolitan architecture was scarcely affected by local schools,

[78] On the Pre-Helladic school see VOCOTOPOULOS, Architecture, 205—206.

[79] Ch. BOURAS, Βυζαντινὲς Ἀναγεννήσεις (note 36 supra), 247—272.

[80] A. H. S. MEGAW, Byzantine Reticulate Revetments. Χαριστήριον εἰς Ἀ. Κ. Ὀρλάνδον, 3. Athens 1966, 10—22, especially 20—22. The earliest extant examples in Byzantium are those found at Amastris and Kastoria; cf. 19—21, with references.

anymore than it was by the architecture of neighbouring states. To the end Constantinople remained faithful to the four-column cross-in-square plan with added tripartite Bema, which it had created. Variants common elsewhere, such as the cross-in-square with a dome resting on walls or on two columns and walls, or the Helladic variant of the four-column cross-in-square exemplified by Kaisariani, where the barrel-vaults of the lateral forechoirs and of the eastern corner bays are fused, are not attested in the capital[81]. It is doubtful whether the three-aisled timber-roofed basilicas, fairly common in Western Greece and Macedonia, or vaulted basilicas with a high clerestory, typical of Western Macedonia but also found in the Pontus, were ever built in Constantinople[82]. Cross-vaulted churches, a hallmark of thirteenth and fourteenth century architecture in Southern Greece, appearing also in Epirus, Western Thessaly, the region of Ohrid, Skyros and Crete, were unknown in Constantinople and its hinterland. The twin-domed narthex gallery is a Constantinopolitan rather than Thessalonian feature; the Panaghia Chalkeon is strongly influenced by metropolitan architecture and a gallery with two domes appears anyway above the narthex of the much earlier Theotokos church of the monastery of Constantine Lips[83].

Cloisonné masonry, typical of Southern Greece, Epirus and Western Macedonia, is attested only in the exonarthex of the Pantepoptes and Palaeologan repairs of the city walls near the palace of Blachernae[84], while splintered stone in horizontal courses, with horizontal bricks in the joints, usually occuring in Salonica and the greater part of Macedonia and Thessaly and often found in South Greece and Epirus, may be seen only in sections of the land walls repaired in the Palaeologan period[85]. Stone

[81] The Sekbanbaşı Mescidi, demolished a few decades ago, may have belonged to the "simple" four-column variant, where the eastern bays serve as Bema, a type common in Macedonia, Southern Greece, the islands and Asia Minor, but otherwise not attested in Constantinople; see Th. MATHEWS, The Byzantine Churches of Istanbul. 237—238.

[82] The Kefeli Mescidi, belonging to the former type according to P. GROSSMANN, Beobachtungen an der Kefeli-Mescid in Istanbul. *Ist. Mitt.* 16 (1966) 241—249, is regarded as a refectory by A. PASADAIOS, "Κεφελῆ". *Ἀρχ. Ἐφημ.* 1967, 29—68. The Manastir Mescidi has been reconstructed by IDEM, Ἐπὶ δύο βυζαντινῶν μνημείων τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἀγνώστου ὀνομασίας. Athens 1965, 89—95, either as a vaulted basilica with clerestory or as a cross-in-square.

[83] The theory of a Thessalonian origin is maintained by KRAUTHEIMER, 468. See on the contrary Sl. ĆURČIĆ, The twin-domed narthex in Paleologan Architecture. *ZRVI* 13 (1971) 337—338; cf. H. HALLENSLEBEN, *BZ* 66 (1973) 129.

[84] KRAUTHEIMER 385—386; B. MEYER-PLATH and A.M. SCHNEIDER, Die Landmauer von Konstantinopel. Berlin 1943, 25, pl. 21a.

[85] B. MEYER-PLATH and A.M. SCHNEIDER, op. cit., pl. 21b, 53b; W. MÜLLER-WIENER, op. cit. (note 7 supra), fig. 337.

vaults, which are the rule in many Aegean Islands, Cyprus and parts of Asia Minor, did not gain any currency in the capital. The elegant brick patterns typical of the Helladic school and of the Despotate of Epirus, such as the bead and reel, *disepsilon*, key and step pattern, do not occur in the capital. It is quite difficult to find an explanation for the conspicuous absence of cufic patterns, which may be found in contemporary pottery, glass and miniatures, attributed to metropolitan workshops.

Western decorative features, adopted by Helladic master builders before the Frankish conquest[86] and occurring also elsewhere, have not subsisted in the capital. Niches in the attic zone of apses need not be linked with the Lombard *premier art roman*, as has been suggested[87]; they occur in earlier Byzantine churches connected with the capital, such as St. Sophia in Salonica, St. Stephen at Triglia and the Archangels at Syke (Sige)[88]. It is also more natural to connect sawtooth bands in Constantinopolitan churches with Early Christian examples in Thrace, subsisting to this day[89] (Fig. 9), than with Lombard architecture, as has been hinted[90]. Western architecture appears to some extent to have influenced Palaeologan secular architecture in the capital, as may be deduced from the "portico façade" of the Tekfur Sarayi[91]. Latin influence is, however, much stronger in the palaces of Trebizond and Mistra[92].

Islamic influence also was felt mainly in secular architecture. The palace of Bryas and pavilions in the *Sacrum Palatium* built by Theophilus and Basil I were modelled after buildings of the Abbasid court of Baghdad[93]. The Mouchroutas, a sumptuous building erected in the twelfth century in the Imperial Palace, imitated Seljuk models[94]. In metropolitan ecclesiastical architecture, oriental influence was limited in the Middle Byzantine period to decorative sculpture and especially to glazed tile revetments, used mainly as borders or frames, which are often decorated

[86] Ch. BOURAS, Βυζαντινὰ σταυροθόλια μὲ νευρώσεις. Athens 1965, 62—73.

[87] KRAUTHEIMER, 436.

[88] H. BUCHWALD, The Church of the Archangels in Sige near Mudania. Wien—Köln—Graz 1969, 42, 61.

[89] Peruštica, Red Church; sawtooth bands are illustrated but not mentioned by A. FROLOW, L'Église Rouge de Peruštica. *Bull. of the Byz. Inst.* 1 (1946) 15—42, fig. 2—4, pl. II, III 1.

[90] KRAUTHEIMER, 436.

[91] C. MANGO, Constantinopolitana. *Jb. DAI* 80 (1965) 334.

[92] MANGO, Architecture, 291, and as quoted above, note 10, 252—253 (Trebizond). On Mistra cf. supra, note 52.

[93] A. GRABAR, L'iconoclasme byzantin. Paris 1957, 144—145, 169—172; ID., Le succès des arts orientaux (note 42 supra), 286—288.

[94] C. MANGO, op. cit. (supra, note 10), 228—229.

with Sassanian motifs[95]. Capitals and roundels with a distinctively Seljuk flavour, like those of St. Sophia in Trebizond, are not recorded in Constantinopolitan churches, but depressed ogee arches on the south façades of the parekklesia of the Saviour of Chora and St. Mary Pammakaristos are certainly inspired by Islamic models[96].

Sophisticated church plans attested in the capital since the tenth century, such as the triconch, tetraconch and domed churches on squinches, have been linked by some authorities with Armenia and Georgia[97]. All these types are, however, rooted in Late Antiquity; many more Early Christian structures survived certainly in the tenth and eleventh century than today and could provide suitable models, and it is perhaps not necessary to invoke an influence of Caucasian architecture for the revival of Late Antique forms in the century of Constantine Porphyrogenitus[98]. The sculptural decoration of façades in Byzantine churches, accentuating the main lines of the buildings, is certainly not derived from Armenian architecture, where reliefs are spread on the exterior surfaces like a carpet, without regard to the structure of the edifice.

The impact of Constantinopolitan architecture may be better understood if it is compared with that of the great administrative, religious and cultural centre that was Salonica. The second city of the empire does not seem to have produced any church plan of its own. The more important churches — St. Sophia, the Panaghia Chalkeon, the Holy Apostles — are obviously influenced by the capital. The prevailing masonry — stone courses with horizontal bricks in the joints — is also used in the greater part of Macedonia and Thessaly; it did not necessarily originate in Salonica. Thessalonian influence seems to have been limited mainly to its immediate hinterland and to the greater part of Thessaly[99]. Even then it sometimes simply retransmitted Constantinopolitan designs — as the domed church with ambulatory — or building methods — as the concealed course technique. Important foundations in neighbouring regions, such as St. Sophia in Ohrid, the churches of Veljusa and Nerezi or the katholika of Mount Athos, hardly seem to have been influenced by the Macedonian capital. Only in the first half of the fourteenth century was its impact felt farther away in the expanding Serbian state[100].

Constantinople and, to a much lesser degree, Salonica, were not the only centres to exert an influence in far-off regions. Witness St. John at Mesembria, on the Black Sea coast of Thrace, a cross-in-square church with a tall cylindrical cupola resting on the walls separating the barrel-vaulted corner bays from the nave, which finds its closest parallels in ninth and tenth century churches of Southern Greece. Its rounded apses and rubble masonry with occasional bricks in the joints, the form of its windows and the pilasters crowned by arches, which correspond roughly to the cross arms, also link this monument to the Pre-Helladic school[101]. Such cases are, however, an exception. Constantinople enjoyed an immense cultural prestige not only when it was the undisputed centre of Eastern Christianity, but also during the two-century long agony of Byzantium. It remained to the end the only artistic centre to exert an overwhelming influence on the development of Middle and Late Byzantine architecture.

[95] Cf. note 42 supra.

[96] A. PASADAIOS, op. cit. (note 13), 26, 30, pl. 29ξ, 36ζ, 48β, 49γ. Ogee arches are also found on the façades of St. John Aleitourgetos and the lateral apses of the Pantocrator at Mesembria; A. RACHÉNOV, Églises de Mésemvria. Sofia 1932, 70, 75, pl. XVI, XVII, XXI, XXVI, XXXII. 2.

[97] C. MANGO, Les monuments de l'architecture du XIe siècle (supra, note 14), 358—365.

[98] Cf. Ch. BOURAS, as above, note 36, 266—268.

[99] H. HALLENSLEBEN, *BZ* 66 (1973) 132. N. NIKONANOS, as above, note 8, 153, 157, 159, 165, 174, 176; cf. my remarks in *Hell* 32 (1980) 379—380.

[100] ĆURČIĆ, Gračanica, 5—7, 140—141.

[101] On the church of St. John see A. RACHÉNOV, op. cit., (note 96 supra), 89—98, pl. XLII. On Helladic parallels cf. VOCOTOPOULOS, Architecture, 116—126 (plan), 143 (masonry), 151 (apses), 156—158 (dome), 161—168 (apse window).

WOLFGANG MÜLLER-WIENER / ISTANBUL

BYZANZ UND DIE ANGRENZENDEN KULTURKREISE*

Die im Titel formulierte Problematik im Hinblick auf die Geschichte der Architektur zu behandeln, ist ein Wagnis, dessen Risiken der Referent nicht erst im Laufe der Arbeit erkannte; dies Risiko wird auch nicht durch die hier vorgenommene Begrenzung auf die östlichen Nachbarn des byzantinischen Reiches gemindert, zumal in dem Referat der Versuch unternommen wurde, statt eines begrenzten horizontalen Querschnittes einen Überblick über ein Jahrtausend byzantinisch-islamischer Kulturbeziehungen vom 4.—14. Jh. zu geben — soweit es sich um baugeschichtliche Fragestellungen handelt. Wenn der Referent die bei einem solchen vertikalen Durcheilen der Zeiten zwangsläufig sich ergebenden Gefahren der Ober-

---

* Vorbemerkung: Das hier vorgelegte Referat ist in vielen Bereichen aus Raumgründen stark gekürzt worden, wobei eine ganze Reihe von Detailbetrachtungen teils in die Anmerkungen verlagert, teils gestrichen wurden. Auf die Beigabe von Plänen und Abbildungen wurde verzichtet, da ohnehin nur eine nicht voll ausreichende Zahl hätte gegeben werden können.

Für kritische Lektüre des 1. Teiles ist der Verf. D. Huff dankbar, für Anregungen O. Feld. Abkürzungen (zusätzlich zu den im Siglenverzeichnis des *JÖB* angeführten):

CRESWELL, EMA I/II = K. A. C. CRESWELL, Early Muslim Architecture I. Oxford ²1969; II. Oxford 1940.

MANGO, Arch. Biz. = C. MANGO, Architettura Bizantina. Venezia 1974.

MÜLLER-WIENER, Istanbul = W. MÜLLER-WIENER, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Tübingen 1977.

AA Archäol. Anzeiger
AARP Art and Archaeology Research Papers
AAS Annales archéol. arabes syr.
AJug Archaeologia jugoslavica
AMI Archäol. Mitt. aus Iran
ASAtene Annuario della Scuola archeol. di Atene
BaM Baghdader Mitt.
BEtOr Bull. d'ét. orientales
JARCE Journal of the American Research Center in Egypt
JESHO Journal of the Economic and Social History of the Orient
KuOr Kunst des Orients
MDIK Mitt. d. Deutschen Arch. Inst., Abt. Kairo
MüJb Münchner Jahrb. d. bildenden Kunst
OLZ Orientalist. Literaturzeitung
PPUAES Publ. Princeton Univ. Arch. Exp. Syria
RA Revue archéol.
RCEA Rep. chron. d'épigr. arabe
RM Mitt. d. Deutschen Arch. Inst., Röm. Abt.
ZDPV Zeitschr. d. Deutschen Palästina-Vereins

flächlichkeit in Kauf nahm statt eine begrenzte Phase ost-westlicher Beziehungen vertieft zu bearbeiten, so bedarf das einer knappen Erläuterung: Einzelstudien zu bestimmten Phasen oder Gebieten bedürften einer erheblich längeren Material-Aufarbeitung vor den betreffenden Monumenten oder in den örtlichen Museen, sollen sie über die bisherigen Ergebnisse hinausführen; solche Studien sind allerdings dringend nötig und können — wie z. B. die intensivere Auseinandersetzung mit den Omayyadenschlössern in den letzten 30 Jahren gezeigt hat — unser heutiges Bild noch wesentlich bereichern oder gar verändern. Andererseits ist in den Ländern um das östliche Mittelmeer herum in den letzten Jahrzehnten an vielen Stellen neues Material erarbeitet worden, sodaß es sinnvoll erschien, trotz der damit verbundenen Gefahr der Lückenhaftigkeit diese neuen Materialien unter den hier die Diskussion bestimmenden Gesichtspunkten zu sichten und in einen fortlaufenden Zusammenhang zu bringen. Daß in diesen Vertikalschnitt auch das vorislamisch-sasanidische Persien miteinbezogen wurde, liegt darin, daß hier wesentliche und langfortwirkende Grundlagen für die spätere islamische Kunstentwicklung geschaffen wurden, die sich mit erstaunlicher Zähigkeit bis ins hohe Mittelalter hinein hielten; wenn andererseits aber trotz wichtiger Beiträge zur nahöstlichen Architekturgeschichte der georgisch-armenische Kulturkreis nicht näher behandelt wurde, so deshalb, weil (neben mangelnder Vertrautheit des Verf. mit dem reichen Material) eine Fülle von lokalen Spezialfragen, die nur am Rande mit Byzanz zu tun haben, das ohnehin schon zu umfangreiche Referat noch mehr hätte anschwellen lassen. Schließlich hat der Referent — trotz der vorbildhaften Studie von R. Ettinghausen zu einer prinzipiell ähnlichen Fragestellung[1] — nicht den Versuch unternommen, wie dort zwischen den unterschiedlichen Arten künstlerischer Rezeption (*transfer*, *adoption*, *integration*) zu differenzieren, da es ihm beim derzeitigen Stand der Denkmälerkenntnis und der ohnehin problematischen Lage im Bereich der baugeschichtlichen Forschung verfrüht schien, hier eine so feinteilige Scheidung vorzunehmen; aus dem Folgenden wird ausreichend deutlich werden, wieviele Fragen selbst bei anscheinend gut publizierten Bauwerken noch offenstehen und wieviele weiße Flecken es noch auf der historischen Denkmälerkarte der einst byzantinischen Gebiete des Nahen Ostens gibt ...

I

Wichtigster östlicher Nachbar des römischen Reiches in Spätantike und frühbyzantinischer Zeit war das Sasanidenreich, dessen Aufstieg mit

[1] R. ETTINGHAUSEN, From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World (*L. A. Mayer Memorial Studies* ... 3). Leiden 1972.

einer der empfindlichsten Niederlagen Roms verbunden war: im Jahr 260 mußte ein römischer Kaiser als Gefangener vor dem Sasanidenkönig Schapur I. niederknien. Die beiden „feindlichen Brüder"[1a] haben seitdem über mehrere Jahrhunderte hin in harten Kriegen, aber auch in langen Friedensjahren mit Kontakten zwischen den Herrscherhäusern und regelmäßigem Handelsverkehr[2] viel voneinander gelernt. Obwohl über den Zeitraum vom 3. bis 6. Jh. hin die Architekturkonzepte und -formen im Sasanidischen wie im Westen in vielen Einzelheiten erheblichen Veränderungen unterworfen waren, blieb es doch auf beiden Seiten bei den im Grundsatz klar gegeneinander abgegrenzten Auffassungen von Baukunst: Byzanz baute auf dem aus der hellenistisch-römischen Tradition überkommenen Gliederbau weiter — horizontale Architravsysteme auf Marmorsäulen einerseits, dynamisch verspannte Wölbkonstruktionen aus deutlich in ihren Funktionen erkennbaren Einzelelementen auf der anderen Seite. Im sasanidischen Bereich hingegen herrschte der auf dem Lehmziegel Mesopotamiens oder dem massiven Bruchsteinmauerwerk der Persis beruhende Massenbau altorientalischer Prägung vor, dessen durch Pfeiler- oder Bogenstellungen mehr oder minder tief gegliederte Wandflächen mit Stuckdekor überzogen waren; in einigen Fällen allerdings weisen Einzelbauglieder auf eine — oft freilich nicht sehr weitreichende — Kenntnis westlicher (römischer oder syrischer) Bauformen oder Bautechniken hin[3].
Trotz mancher Neufunde auf beiden Seiten sind Art und Umfang des Austauschs zwischen den beiden Bereichen heute noch nicht mit der nötigen Sicherheit zu beurteilen, da schriftliche Quellen fehlen und die genaue Datierung sasanidischer Monumente oft noch Schwierigkeiten

[1a] B. RUBIN, Das Zeitalter Justinians I. Berlin 1960, 249ff.; R. GHIRSHMAN, *Syria* 49 (1972) 161—165.

[2] Zu den „familiären" Kontakten (Vormundschaft Jazdgards I. für den jungen Theodosius II. sowie Adoptionspläne für Khosrau I. durch Justinus I.) vgl. RUBIN, a. O. 259f. sowie P. GOUBERT, *Byz* 19 (1949) 78—98 (zu den Verbindungen zwischen Khosrau II. und Maurikios). Zu den Handelsverbindungen zuletzt ausführlicher N. PIGULEWSKAJA, Byzanz auf den Wegen nach Indien (*BBA* 36). Berlin 1969; vgl. auch K. HANNESTAD, *Byz* 25/27 (1955/57) 421—456.

[3] Hierzu W. KLEISS, *AMI* NF 6 (1973) 173ff. sowie *AMI* NF 8 (1975) 76ff. und D. HUFF, *AA* 1972, 536ff. sowie *AMI* NF 8 (1975) 167—205: unter den eindeutig in westlichen Techniken (d. h. werksteinverkleidetem Gußmauerwerk bzw. reinem Quaderbau) errichteten Bauten sind neben einigen Brücken vor allem zu nennen der Bogen von *Taq-i Girra* (vgl. O. REUTHER in: A. U. POPE, A Survey of Persian Art I. London—New York 1938, 509f. sowie F. W. DEICHMANN, *Corsi Cult. Rav.* 21 [1974] 152f.), *Takht-i Nishin*, Turmbauten in *Paikuli* und bei *Nurabad*, die Feuertempel in *Bishapur* und auf dem *Takht-i Suleiman* sowie große Stützmauern in *Bisutun* (H. LUSCHEY, *AA* 1974, 130ff.); Quadertechnik findet sich ferner bei dem Säulenmonument Shapurs in *Bishapur* (R. GHIRSHMAN, Iran. Parther und Sasaniden [*Universum der Kunst*]. München 1962, 151; im folgd. zit.: Iran).

macht; daß es diesen Austausch gegeben hat, ist aber unbestritten. Das ergab sich einerseits durch den intensiven Transithandel, der Rom und später Byzanz mit Indien und Fernost verbindend vor allem durch persisches Gebiet verlief; das brachte auf der anderen Seite die Tätigkeit der in den Kriegen Schapurs I. und Schapurs II. im 3. Jh. in größeren Zahlen nach Persien gekommenen römischen Gefangenen mit sich, die 260 beim Bau von Bishapur und Gundeshapur eingesetzt und dort angesiedelt wurden, ebenso aber auch beim Bau von Brücken und Bewässerungsanlagen in Khuzistan tätig waren[4]. Das wiederholte sich 540 nach der Einnahme von Antiochia durch Khosrau I., als erneut Gefangene und Verschleppte in der Nähe von Ktesiphon eine neue Stadt errichten mußten, deren Grundriß den des eroberten Antiochia kopieren sollte[5]; zugleich kamen aus den eroberten syrischen Städten offenbar größere Mengen von Spolienmaterial ins Sasanidenreich. Dem gleichen Herrscher lieferte Justinian I. Handwerker und Baumaterial (λίθον Ἑλληνικήν) für seinen Palastbau in Ktesiphon[6]: vielleicht die Marmorplatten und Mosaiksteine, die sich bei Grabungen im Tâq-i Kisrâ, dem größten Palast sasanidischer Zeit fanden[7]. So wie in diesen neuen Städten und in ihrer Umgebung, aber auch in durchaus abgelegenen Gebieten[8] zahlreiche Konstruktionsweisen und Bauformen diesen westlichen Einfluß verraten, zeigen sich auch in dem (bisher freilich nur in Ansätzen bekannten) Wehrbau der Sasaniden solche Verbindungen zu römischen Castrum-Anlagen oder westlichen Fortifikationsdetails — so u. a. in Qal'a Seidj Dukkan, Siraf oder an der Befestigungsmauer des Takht-i Suleiman[9] sowie in der Übernahme des Systems von Befestigungs-

[4] Vgl. dazu R. GHIRSHMAN, Iran 135ff.; D. HUFF, *AA* 1972, 539 sowie H. von GALL, *AMI* NF 4 (1971) 193ff. mit Hinweisen auf ältere Literatur. Zu *Gundeshapur* siehe R. Mc. C. ADAMS—D. P. HANSEN, *Ars Orient.* 7 (1968) 53—73.

[5] Hierzu ausführlich mit zahlreichen Quellenangaben B. RUBIN a. O. 330ff. mit Anm. 1038 sowie G. DOWNEY, A history of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab conquest. Princeton 1961, 544f.

[6] So bei Theophylaktos Simokattes (Bonn 217), wobei fraglich bleibt, ob es sich um Marmor oder Mosaiksteine handelte.

[7] K. ERDMANN, Die Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden. Mainz 1969, 42 (im folgd. zit.: ERDMANN, Kunst).

[8] So etwa Bodenmosaiken in *Tell Khwâris* aus dem Gebiet von Rânya (vgl. P. M. COSTA, *Iraq* 33 [1971] 119—124 sowie F. W. DEICHMANN, *BZ* 66 [1973] 513) und Dekorformen eines nestorianischen Klosters auf der Insel *Kharg* (vgl. R. GHIRSHMAN, Ile de Kharg. Teheran 1960, 12ff. sowie F. W. DEICHMANN, *BZ* 66 [1973] 513).

[9] Zu *Qal'a Seidj Dukkan* vgl. W. KLEISS, *AMI* NF 7 (1977) 218f.; zu *Siraf* vgl. D. WHITEHOUSE, *Iran* 10 (1972) 63—87; zu *Takht-i Suleiman* vgl. R. NAUMANN, *AA* 1975, 110ff. sowie D. HUFF, *AA* 1975, 113ff.; allgemein auch R. NAUMANN, Die Ruinen von Tacht-e Suleiman und Zendan-e Suleiman (*Führer zu archäol. Plätzen in Iran* 2). Berlin 1977, 34ff.; zu sasanidischen „Limes-Anlagen" vgl. B. FINSTER—J. SCHMIDT, *BaM* 8, 1976: Sasanidische und frühislamische Ruinen im Iraq. Berlin 1977.

ketten (Limes). Bezüge zwischen westlicher und östlicher Kunst sind aber auch in den großen historischen Reliefbildern auf beiden Seiten sichtbar[10], wobei freilich Wege und Richtung des Austauschs noch unklar sind.

Während die zu Anfang betrachteten Einwirkungen westlicher Architektur auf den Osten örtlich und zeitlich recht genau zu fassen sind, stehen dem in ihren Ursachen nur sehr wenig deutliche, in den Folgerungen aber doch sichtbare Ost-West-Wanderungen einzelner Architekturformen gegenüber[11]. Hier wird beim heutigen Forschungsstand zwar keine eindeutige Aussage zu erreichen sein, doch sollen die teilweise auch schon in früheren Diskussionen angesprochenen Fragen wenigstens erwähnt werden. Daß der „Westen" hier nicht gleichmäßig betroffen wurde, sondern sich in den an sasanidisches Herrschaftsgebiet angrenzenden oder in den zeitweilig persisch besetzten Grenzzonen Armeniens und der Euphratesia eher östliche „Importe" finden als im übrigen Reichsgebiet, liegt auf der Hand, doch auch das zentral gelegene Konstantinopel legt davon Zeugnis ab — so im Baudekor der Polyeuktos-Kirche, dessen streng axial-symmetrische Kompositionen mit der Isolierung vegetabiler und abstrakter Motive mit einiger Wahrscheinlichkeit als sasanidische Zitate angesehen werden dürfen[12]. Ebenso ist auch die Verwendung ornamentaler und figürlicher

[10] Vgl. dazu R. GHIRSHMAN, Iran 284f. sowie B. C. MACDERMOT, *JRSt* 44 (1954) 76—80.

[11] In der Zusammenstellung bei D. T. RICE, Iranian elements in byz. Art (3. Congr. Int. Art et Archéol. Iran, Leningrad 1935. Moskau 1939, 203—207) genannte Einflüsse im Bereich der Architektur lassen sich nach neueren Forschungen kaum mehr in dieser Form sehen!

[12] Darauf verweisen R. M. HARRISON, The sculptural decoration of the Church of St. Polyeuktos, in: Actas 8. Congr. Int. Arqu. Christ., Barcelona 1969. Barcelona 1972, 325f.; C. MANGO, Arch. Biz. 98; B. BRENK, *PropKg*-Suppl. I 88. Allgemein auch A. U. POPE a. O. 65. Einigermaßen klar scheint inzwischen die mit den Kämpferkapitellen von Hagios Polyeuktos verbundene Frage nach der Herkunft dieser Kapitellform zu sein, bei der die Unsicherheit entstanden war durch die lange Zeit hindurch schwankende (und auch heute nicht völlig gesicherte) Datierung des persischen Taq-i Bostan in die Zeit des Peroz (457—483, vertreten durch K. ERDMANN) oder des Khosrau II. (590—628; vertreten durch HERZFELD u. a.). Hier haben neue Funde in Bisutun und Umgebung ergänzende Argumente für die spätere Ansetzung geliefert, wie ausführlich mit einer detaillierten Darstellung des gesamten Fragenkomplexes gezeigt wurde von H. LUSCHEY, *AMI* NF 1, 1968, 129—142 sowie *AA* 1974, 126ff.; ergänzende Funde bei W. KLEISS, *AMI* NF 1, 1968, 143—147. Diese Beobachtungen beenden zunächst die Diskussion um den persischen Ursprung des Kämpferkapitells, das ohnehin nicht recht überzeugend in die ganz andersartige Formenwelt sasanidischer Baukunst paßte (vgl. dazu O. REUTHER in A. U. POPE, Survey I, 520f.). Zur Verbindung des Taq-i Bostan mit byzantinischen Vorbildern neuerdings M. C. MACKINTOSH, *Iranica Antiqua* 13 (1978) 149—177, wobei er allerdings für die byzantinischen Vorbilder mehr auf literarische Überlieferung statt auf vorhandene Denkmäler zurückgreifen muß. Daß einzelne Dekorationsmotive justinianischer Zeit nicht unbedingt

Elemente sasanidischer Herkunft in einigen Mosaiken der Hagia Sophia, vor allem aber auch in Mosaiken Antiochias eine schon seit längerem bekannte und diskutierte Erscheinung[13], zumal sich in diesem Bereich dank leichterer Transfermöglichkeiten Verbindungen ja sehr viel leichter herstellen ließen (und nachweisen lassen): Anregungen aus der in Byzanz bekannten und in der eigenen Produktion ja nicht selten kopierten Textilkunst des Ostens sind hier weiterverarbeitet worden[14].

Sichtbar werden die Ost-West-Bezüge auch im konstruktiven Bereich der Architektur: Wölbkonstruktionen — in den frühsasanidischen Feuertempeln und in den Palästen zu einiger Vollkommenheit entwickelt — mögen angesichts des seit 1. H 6. Jhs. zunehmenden Interesses des westlichen Nachbarn an Wölb- und Kuppelbauten sehr wohl auf die in Armenien, Syrien und auch in der Hauptstadt selbst entstehenden Bauvorhaben eingewirkt haben[15] — darunter vor allem Konstruktionsformen wie die in Persien vielleicht schon seit dem 2., sicher aber seit A. 3. Jhs. bekannte Trompe[16] oder das schalungsfreie Wölben mit schrägliegenden Ringschich-

---

auf sasanidische Einwirkungen zurückgehen, sondern eher zum allgemein-üblichen spätantiken Formenbestand gehörten, zeigte Th. ULBERT, Studien zur dekorativen Reliefplastik des östl. Mittelmeerraums (*Misc. Byz. Monac.* 10). München 1969, 80ff.

[13] Hierauf verwies A. M. SCHNEIDER, Die Hagia Sophia zu K'pel. Berlin 1939, 39 und ihm folgend H. LUSCHEY, *AMI* NF 1, 1968, 35f. und Taf. 22, 3—4; zu Verbindungen nach Antiochia siehe R. GHIRSHMAN, Iran 306f.

[14] Hierzu u. a. D. T. RICE, Persia and Byzantium, in: The Legacy of Iran, ed. A. J. ARBERRY. Oxford 1953, 39—59; M. BUSSAGLI, *East and West* 6 (1955) Heft 1, 22f.; J. LAFONTAINE—DOSOGNE, *PropKg* 3 (Berlin 1968) 79; Tamara T. RICE, Studies in Memory of D. T. RICE. Edinburgh 1975, 17—24.

[15] Vgl. B. BRENK, *PropKg*-Suppl. I, 87.

[16] Trotz einiger Ansätze in neuerer Literatur (die sich freilich mehr mit der Begriffsbestimmung von Trompe, Pendentif usw. befaßten: vgl. *AARP* 1 [1972] 9—25 und *AARP* 4 [1973] 131ff.) steht unsere Kenntnis dieser Bauform und ihrer Genese noch auf recht schwachen Füßen (vgl. dazu P. ROSINTAL, Pendentifs, Trompen und Stalaktiten. Leipzig 1912; J. FINK, Die Kuppel über dem Viereck. Freiburg 1958; bessere Grundlagen bei O. REUTHER in A. U. POPE, Survey I 501—508 sowie bei A. GODARD, *Athar-e-Iran* 4 [1949] 201—238). Auf einer in *Kuh-i Khwaja* vertretenen Vorform (vgl. O. REUTHER a. O. 428) folgt als bisher älteste Trompenkuppel die in einem nur sehr ungefähr ins 2. Jh. datierten Feuertempel bei *Neisar* (vgl. A. U. POPE, Persian Architecture. London 1965, 72f.); sicher datierbar sind aber erst die Trompenkuppeln in *Qal'a-ye Dukhtar* sowie in *Firuzabad* aus dem 1. bzw. 2. V. 3. Jhs. (vgl. D. HUFF, *AMI* NF 4 [1971] 143ff. sowie 154ff.). Ebenfalls ins 3. Jh. werden datiert die Trompen der Terme al mare in *Leptis Magna* (vgl. L. CREMA, L'architettura Romana. Torino 1959, 510, 538f.). Während in Persien diese Konstruktionsform von nun an bis ins Mittelalter hinein häufig auftaucht und auch im nördlichen Mesopotamien aufgenommen wird (*Ḫaḫ* im Tûr Abdîn; vgl. G. BELL, Churches and Monasteries of the Tûr Abdin and neighbouring districts. Heidelberg 1913, 82ff.; C. MANGO, Arch. Biz. Abb. 211), verbreitet sie sich im Westen nur zögernd und zunächst auch unverstanden,

ten[17]; auch die Möglichkeit der Konzentration von Gewölbelasten auf die vier Eckpunkte eines Kuppelunterbaues — dieses für den persischen Feuertempel seit frühester Zeit grundlegende Motiv[18] — scheint zumindest anregend gewirkt zu haben.

---

wie die beiden Beispiele in *Alacahan Manastır* (Datierung zwischen E. 5—A. 6. Jh. schwankend: P. VERZONE, Un monumento dell'arte tardo-Romana: Alahan Monastir. Torino 1956, Tav. IV, V und fig. 80; M. GOUGH, *Anat. St.* 22 [1972] 210f.; G. H. FORSYTH, *DOP* 11 [1957] 230ff.; C. MANGO, Arch. Biz. 71ff. sowie O. FELD, *PropKg*-Suppl. I, 162f.; S. EYICE, Karadağ ve Karaman çevresinde arkeolojik incelemeler. Istanbul 1971, 89—105) und in der Basilika A in *Resâfa* (M. 6. Jh.; vgl. J. KOLLWITZ, in: Neue deutsche Ausgrabungen im Mittelmeergebiet ... Berlin 1969, 60ff.; Th. ULBERT, *AA* 1977, 563—569) zeigen: in beiden Fällen ruhen die aus sphärisch geschnittenen Keilsteinen bestehenden Trompen auf Säulchen, die frei vor der Wand auf Konsolen vor Halbrundnischen stehen; in beiden Fällen ist die zu ergänzende Oberkonstruktion jedoch keine Kuppel, sonder ein hölzernes Zelt(?)-Dach. Trompenkonstruktionen dieser Art hat S. GUYER, (*BZ* 33 [1933] 32ff.) nicht als solche, sondern als Ecknischen bezeichnet und sie aus Flachdachkonstruktionen ableiten wollen, andererseits führt er a. O. einige Trompenkonstruktionen an, die keine sind. Sicher ist in den letzten Beispielen „hellenistische" Architekturtradition lebendig, doch nur in der Form, daß die orientalische Form der Trompe mit dem stützenden Säulenmotiv gekoppelt wurde. Eine weiterhin genannte Trompenkuppel in *Qaṣr ibn-Wardân* (vgl. F. W. DEICHMANN, *RM* 86 [1979] 490) ist nach o. g. Definition keine Trompenkonstruktion, sondern eine durch ein (zu rekonstruierendes) Gesims gegliederte Hängekuppel (vgl. H. C. BUTLER, Ancient Architecture in Syria [*PPUAES* II B 1]. Leyden 1907, 30ff. und Taf. II).

Erst im 6./7. Jh. folgen im byzantinischen Raum Beispiele echter Trompenkuppeln in Kappadokien (*Kızılkilisse* bei Sivrihissar; vgl. H. ROTT, Kleinasiat. Denkmäler. Leipzig 1908, 280), in Armenien und Georgien (*Pthgni*, *Vagarshapat*, *Mankanotz*, *Talinn*, *Dzromi* u. a.; vgl. hierzu J. M. THIERRY, La Cathédrale des Saints-Apôtres de Kars. Louvain—Paris 1978, 37ff.; auf sasanidische Einflüsse weist hin F. de MAFFEI, *Corsi Cult. Ravenn.* 1973, 287—307, spez. 300ff.) sowie im 9./10. Jh. Bauten im griechisch-balkanischen Raum (u. a. *Hosios Lukas*, *Novi Pazar*, *Athen*) mit z. T. echten, z. T. nur trompenähnlichen Konstruktionen (*Nea Moni-Chios*; zu ähnlichen Wölbformen vgl. Ch. BOURAS, *DChAE* IV, 9 [1977/79] 21—32); wohl unter kaukasischem Einfluß stehen auch Trompenkonstruktionen in Bauten des 11. Jhs. in Konstantinopel (vgl. T. F. MATHEWS — C. MANGO, *DOP* 27 [1973] 115—132; C. MANGO, *TM* 6 [1976] 358—365).

[17] Hierzu O. REUTHER a. O. (vgl. Anm. 3) 498ff.; A. U. POPE, Persian Architecture. London 1965, 65 sowie K. A. C. CRESWELL, EMA I 544. Freilich geht es bei den persischen Formen um Lehmziegel und ist die Fortsetzung einer alten mesopotamisch-ägyptischen Konstruktionsweise (vgl. hierzu zusammenfassend J. B. WARD PERKINS in: The Walker Trust — The University of St. Andrews, The Great Palace of the Byzantine Emperors. 2nd report, ed. D. T. RICE. Edinburgh 1958, 90ff. mit Tafeln 34—35). Ziegelgewölbe dieser Form mit schrägliegenden Ringschichten sind mir in nicht allzu großer Zahl bekannt: *Resâfa* — Basilika B im Untergeschoß des 1. Bauzustandes; *Resâfa* — sog. Han; *K'pel* — sog. Portique Carienne (vgl. MÜLLER-WIENER, Istanbul 47); *K'pel* — Kaiserpalast: Räume unter der Vorhalle des großen Apsidensaales (vgl. D. T. RICE, The Great Palace ... 26ff. und Taf. 7c); *Qaṣr al-Ḥeir eš-Šarqî* (vgl. K. A. C. CRESWELL, EMA I 542ff.); *Qaṣr ibn-Wardân* (vgl. H. C. BUTLER a. O. 38f. mit Abb. 37).

Fraglicher werden diese Ost-West-Bezüge dann allerdings bei strukturellen Fragen: Lassen sich die schon früher unter dem Schlagwort „justinianisches Architektursystem" diskutierten Verschiedenheiten zwischen „östlichem Horizontalismus" und „westlichem Vertikalismus" innerhalb der spätantiken Reichskunst[19], die sich ja einigermaßen deutlich im Wandaufbau der Sophienkirche darstellen, weitergehend mit entsprechenden Erscheinungen in der sasanidischen Architektur verbinden? Die durch kräftige Gesimse betonte Horizontalgliederung des Innenraumes der Hagia Sophia, vor allem aber der antikem tektonischem Gefühl wenig gemäße Wechsel der Säulenzahlen in Erd- und Obergeschossen haben deutliche Parallelen in der ebenfalls ohne Vertikalentsprechungen durch horizontale Bogenstellungen dekorierten Fassade des (allerdings noch immer nicht fest datierten) Tâq-i Kisrâ in Ktesiphon[20]. In der sasanidischen Kunst ist dieses hier in der Gestaltung der Innenfassaden sichtbare Prinzip des reihenden Addierens wohl bekannt[21], allerdings lassen sich ähnliche Erscheinungen einer die vertikale Korrespondenz aufgebenden „Horizontalisierung" bereits im Baudekor der späteren Kaiserzeit beobachten, wenn die früher üblichen vertikalen Bindungen zwischen z. B. Perl- und Eierstäben oder zwischen Friesdekor und Konsolen des Gebälks verschwinden und stattdessen voneinander unabhängige „Band-Dekore" auftauchen. Noch fraglicher erscheint es, wenn Parallelen zwischen den im Kreuz gereihten Kuppeln justinianischer Kirchenbauten (Apostelkirche in K'pel, Johanneskirche in Ephesos) und ähnlichen Kuppelreihungen in sasanidischen Palastbauten hergestellt wurden[22]; ganz aufgegeben hat man

[18] Zu den persischen Feuerheiligtümern zuletzt zusammenfassend K. SCHIPPMANN, Die iranischen Feuerheiligtümer (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarb.* 31). Berlin 1971. Die seit STRZYGOWSKI gelegentlich auftauchende Vorstellung eines Zusammenhanges von Feuertempel und Kreuzkuppelkirche (dazu zuletzt K. ERDMANN, in: Forschungen z. Kunstgesch. u. Christl. Archäologie I. Baden-Baden 1952, 53—70) wird damit natürlich nicht vertreten!

[19] Hierzu in Auseinandersetzung mit H. SEDLMAYR, E. WEIGAND in *Bull. Inst. Arch. Bulg.* 10 (1936) 145—155 sowie weiterführend F. W. DEICHMANN, Studien z. Baukunst K'pels ... B-Baden 1956, 98ff., der freilich stärker auf die Gesamtproportionierung eingehend Weigands These wesentlich einschränkt. Trotzdem sind im Wandaufbau der Hagia Sophia im Hauptraum wie im Narthex (worauf schon G. A. ANDREADES, *Kunstwiss. Forschungen* 1 [1931] 80f. in anderem Zusammenhang verwies) klare Horizontaltendenzen zu beobachten, die hier wie dort den Raumeindruck nicht unwesentlich mitbestimmen, auch wenn „das Entscheidende der Gestalt die Harmonie der Teile zum Ganzen, der Aufbau zur kulminierenden Kuppel" ist (DEICHMANN a. O. 107).

[20] Hierauf verweist A. U. POPE, Persian Architecture. London 1965, 54 und Anm. 64.

[21] Vgl. dazu K. ERDMANN, Kunst 40 und 81; derartiges Reihen ist später auch ein Kennzeichen islamischer Architektur (vgl. J. SOURDEL-THOMINE, *PropKg* 4 [Berlin 1973] 75).

[22] Vgl. B. BRENK, *PropKg*-Suppl. I 92.

inzwischen die über Jahre hinweg geführte Diskussion „Kreuzkuppelkirche-Feuerheiligtum"[23].

Während die Art und die Details des West-Ost-Transfers als Folgen militärischer Erfolge der Sasanidenherrscher örtlich und zeitlich eindeutig zu fixieren waren, sind die Wege von Osten nach Westen nur zu vermuten, zumal auf byzantinischer Seite eine deutliche Geringschätzung des „barbarischen" Gegners nicht eben zur Aufklärung beiträgt[24]. Eine gewisse Rolle hat der rege Handelsverkehr (Seidenimport nach Byzanz) gespielt; Einzelnes mag durch Gesandtschaften übermittelt worden sein[25], Anderes wurde vielleicht auch von den beim Bau der großen Grenzfestungen Dara und Thannuris sowie der vielen kleineren Kastelle eingesetzten Baumeistern und Handwerkern in den Westen mitgenommen, wobei sich in den unmittelbar angrenzenden Gebieten, in Armenien, Syrien und SO-Kleinasien natürlich auch am ehesten Übernahmen finden, wie dies etwa die Trompenkonstruktionen in Resâfa oder Alacahan Manastir oder ebensolche Konstruktionen und Dekorformen in Mren zeigen[26]. Symptomatisch hierfür ist, daß die Verbreitung dieser östlichen Formen auf byzantinischer Seite ungefähr zusammengeht mit dem Ausbau der Ostgrenze und dem in dieser Zeit wachsenden byzantinischen Interesse Konstantinopels an einer Erweiterung seines Einflusses und Besitzes im Osten (Eroberung von Lazika und anschließender Perserkrieg 526—532)[27].

Wichtiger war für die Folgezeit freilich der indirekte Einfluß sasanidischer Kunst, der in abbasidischer Zeit über die islamischen Nachfolger in Byzanz deutlich spürbar bleiben sollte. Freilich beschränkten sich die Ost-Kontakte Roms und seiner byzantinischen Nachfolger in vor-islamischer Zeit nicht allein auf die Sasaniden; im Norden bildeten Armenien und die Gebiete anderer Kaukasus-Völker eine Pufferzone, während im Süden in der Steppenzone südlich des Euphrat arabische Stämme als Nachbarn

[23] Dazu zuletzt K. ERDMANN a. O. (vgl. Anm. 18) 53—70.

[24] Vgl. K. LECHNER, Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner ... München 1954, vor allem aber A. CAMERON, *DOP* 23/24 (1969/70) 69—183, spez. 177.

[25] Hierzu D. T. RICE in: The Legacy of Iran, ed. J. A. ARBERRY. Oxford 1953, 42ff. vgl. auch N. G. GARSOIAN, Le rôle de l'hiérarchie chrétienne dans les rapports diplomatiques entre Byzance et les Sassanides. *REArm* NS 10 (1973/74) 119—138 mit ausführlichen bibliographischen Angaben zum Gesandtschaftsverkehr.

[26] Vgl. dazu oben Anm. 15 sowie M. und N. THIERRY, *Cah. Arch.* 21 (1971) 43—77 mit exemplarischer Darstellung der Mittlerrolle Armeniens in dieser Zeit am Beispiel der Kathedrale von Mren. Zu erwähnen wäre hier noch ein Grabbau in der byzantinischen Grenzfestung Dara, der ganz offensichtlich sasanidischen Vorbildern folgt (vgl. M. MUNDELL, *JÖB* 24 [1975] 209—227).

[27] Ausführlicher hierzu B. RUBIN a. O. 257ff.

saßen: die mit den Sasaniden verbündeten Lahmiden[28] im mesopotamischen Raum und die christlichen Ghassâniden, die seit E. 5/A. 6. Jh. als Verbündete der Byzantiner eine wesentliche Rolle bei der Sicherung der Reichsgrenze gegen die Perser, die Lahmiden und gegen nomadisierende Beduinenstämme spielten[29]. Bauwerke haben sich im Siedlungs- und Wandergebiet der Ghassâniden zwischen Euphrat und Haurân nur in sehr geringer Zahl erhalten: inschriftlich gesichert sind der sog. Alamundir-Bau vor den Mauern von Resâfa, ältere Bauteile (Kloster?) im Qaṣr el-Ḥeir el-Gharbî, Palast (?)-Reste in el-Burǧ bei Ḍumeir und ein Bau eines Beamten des al-Mundir in Ḥaiyât[30]; darüberhinaus ist der in SO-Syrien gelegene kleine Palast von Ḫirbet el-Baiḍa mit einiger Sicherheit als ghassânidisch gedeutet worden[31]. Alle näher bekannten Bauten stehen in Typus und Ausstattung klar in der örtlichen syrisch-byzantinischen Bautradition, wobei in Ḫirbet el-Baiḍa die deutlich spürbare abstrahierende Verhärtung des reichen Baudekors einerseits dem spröden Basalt, zum anderen aber auch einer „arabischen Komponente" zugeschrieben werden mag. Wichtig sind dieser Palast und die Audienzhalle des al-Mundir in Resâfa aber vor allem deshalb, weil hier Bindeglieder zwischen der byzantinischen und der später folgenden omayyadischen Phase faßbar werden, deren Qualitätsniveau zwar weder dem der großen Repräsentationsbauten der Byzantiner (wie etwa Qaṣr ibn-Wardân) entspricht noch dem Prunk der Omayyadenresidenzen gleichkommt, den Bautypus aber deutlich zeigt, der hier tradiert und weiterentwickelt wurde.

II

Während Umfang und Richtung des Austauschs zwischen sasanidischer und frühbyzantinischer Baukunst trotz einer beachtlichen Reihe

[28] Zu den Lahmiden zusammenfassend zuletzt B. Rubin a. O. 488ff., dazu F. E. Peters, Byzantium and the Arabs of Syria. *AAS* 27/28 (1977/78) 97—113. Vgl. auch H. Nissen, *BaM* 6 (1973) 79—86 sowie B. Finster—J. Schmidt, *BaM* 8 (1976), 53f. zu sasanidischen Grenzkastellen.

[29] Zusammenfassend zuletzt Enc. Isl. II². Leiden—Paris 1965, 1044f.; vgl. auch H. Gaube, *ZDPV* 95 (1979) 192ff.; E. K. Chrysos, *DOP* 32 (1978) 46ff. sowie F. E. Peters a. O. (vgl. Anm. 28). Ausstrahlungen nach Südarabien hat neuerdings I. Shahîd, Byzantium in South Arabia. *DOP* 33 (1979) 23—94, behandelt; hier auch einzelne Bemerkungen zu den Ghassânidenfürsten.

[30] Eine zusammenfassende Liste ghassânidischer Bauten bei Creswell, EMA I 636f.; Weiteres auch bei H. Gaube, *ZDPV* 95 (1979) 193ff. mit Karte 4 sowie mit Hinweisen auf literarisch überlieferte Ghassânidenbauten (Anm. 45).

[31] So H. Gaube, Ein arabischer Palast in Südsyrien — Ḫirbet el-Baiḍa (*Beiruter Texte u. Studien* 16). Beirut 1974.

neuer Monumente noch immer mit erheblichen Fragezeichen behaftet sind, gaben die Verbindungen zwischen Byzanz und dem Omayyadenreich nie Anlaß zu Zweifeln, wohl aber zu langen (und bis heute noch nicht abgeschlossenen) Diskussionen über die politischen Hintergründe und die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, die in diesem Übernahmeprozeß mitwirkten[1]. In wenigen Jahren hatten seit 634 die fast aus dem Nichts erstandenen islamischen Heerscharen dem durch die langen Kämpfe mit dem sasanidischen Gegner geschwächten byzantinischen Reich seine östlichen und afrikanischen Provinzen entrissen und 637 auch ebenso rasch die nur mehr schwache sasanidische Königsherrschaft niedergeworfen; allerdings haben die Byzantiner diesen neuen Gegner noch lange Zeit hindurch nicht in seiner vollen Bedeutung erkannt[2].

In den weiten neu eroberten Gebieten entstand in kurzer Zeit ein neues islamisches Staatswesen, das Omayyadenreich, das freilich während der gesamten Zeit seines Bestehens durch ethnische und religiöse Spannungen zwischen seinen heterogenen Bevölkerungselementen in Unruhe gehalten wurde. Die Eroberer waren überall auf alte kulturelle Traditionen und bestehende politische Ordnungen gestoßen, nutzten diese aber in der Folgezeit in ganz unterschiedlicher Weise und entwickelten aus der Synthese eigener vorislamisch-arabischer und vorgefundener byzantinisch-antiker Tradition ihre neue islamische Kultur[3]. Die gleiche antike Tradition bildete aber auch in Byzanz selbst die Grundlage für weitere Entwicklungen, sodaß hier künftig gelegentlich Parallelen zu beobachten sind, die sich richtiger durch die Herkunft aus jener gemeinsamen Wurzel als durch zufällige aktuelle Beeinflussungen erklären lassen. Die Konfrontation mit der Baukunst der verschiedenen eroberten Regionen hat jedoch für die Entwicklung der omayyadischen Architektur eine erhebliche Bedeutung gehabt.

[1] Zuletzt dazu O. Grabar, The formation of Islamic Art. Yale Univ. Press 1973 (im folgenden zit.: Grabar, Formation); dazu kritisch M. Rogers, *KuOr* 9 (1973/74) 153—166. Die grundlegenden Materialien finden sich bei Creswell, EMA I und II; dazu sei verwiesen auf L. Golvin, Essai sur l'architecture religieuse musulmane. I: Généralités. Paris 1970; II: L'art religieux des Umayyades de Syrie. Paris 1971; III: L'architecture religieuse des grands Abbasides ... Paris 1974 — alle im folgenden zit.: Golvin, Essai I—III.

[2] Zu den Grenzverläufen des 7. Jhs. vgl. A. Stratos, Actes 14. Congr. Int. Et. Byz. II. Bukarest 1975, 421—434; zur byzantinischen Sicht vgl. R. J. Lilie, Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber (*Misc. Byz. Monac.* 22). München 1976), sowie H. A. R. Gibb, *DOP* 12 (1958) 221—233, M. Canard, *DOP* 18 (1964) 35—36 und J. Meyendorff, *DOP* 18 (1964) 115—132.

[3] Hierzu M. Rosen-Ayalon, Further consideration pertaining to Umayyad Art. *Isr. Expl. J.* 23 (1973) 92—100 sowie U. Monneret de Villard, Introduzione allo studio dell'archeologia islamica. Venedig—Rom 1968.

Während sich in den ehemals byzantinischen Provinzen Nordafrikas der Übergangsprozeß kaum verfolgen läßt, hat sich in Ägypten das im Lande verwurzelte koptische Christentum behaupten und seine spezifische kulturelle Tradition innerhalb der koptischen Kirche auch weiterhin pflegen können; dagegen verlor die im wesentlichen in Alexandria residierende orthodoxe Partei ihre Basis im Lande völlig. Beziehungen zwischen den auch zuvor nur wenig mit Konstantinopel verbundenen Kopten und den muslimischen Eroberern haben über Jahrhunderte hin in unterschiedlichen Formen bestanden, waren aber so stark durch die spezifischen Bedingungen des Landes geprägt, daß sie in diesem Zusammenhang nicht weiter verfolgt werden sollen; hinzuweisen wäre allerdings auf die durch arabische Quellen überlieferte Übernahme des zur Grundausstattung der Moschee gehörigen Mimbar aus dem Ausstattungsrepertoire der frühen koptischen Kirchen[4]. Hier im ehemals byzantinischen Ägypten, ebenso aber auch im zuvor sasanidischen Iraq und auch in Persien begann die islamische Phase mit der Anlage neuer Städte (âmṣâr), die als Garnisonsstädte die Eroberer zunächst von der örtlichen Bevölkerung trennen und ihnen sichere Standorte gewährleisten sollten[5]: Fustât in Ägypten, Baṣra, Wasit und Kûfa in Mesopotamien, wo auch nächst Medina die ersten großen Moscheebauten errichtet wurden[6]. Diese Unternehmungen zeigen, daß die neuen Herren trotz anfänglich ablehnender Haltung gegenüber monumentalem Bauen[7] keineswegs „bauliche Analphabeten" waren, Nomaden aus den schwarzen Zelten ohne eigene Bautradition: ein großer Teil von ihnen stammte aus den seit altersher städtisch besiedelten Küstengebieten Südarabiens, in denen vom Heğaz bis zum Yemen eine eigene, wenn auch nicht besonders bedeutende Bautradition lebte[8]. Diese neuen Städte — zu denen später

[4] Allgemein dazu M. CRAMER, Das christlich-koptische Ägypten einst und heute. Wiesbaden 1959; zu Einzelfragen vgl. E. J. GRUBE, Studies in the survival and continuity of pre-Muslim traditions in Egyptian islamic art. *JARCE* 1 (1962) 75—97 sowie zuletzt F. WINKELMANN, Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung. *BSl* 40 (1979) 161—182.

Zur Übernahme des Mimbar vgl. CRESWELL, EMA I 41 gegen SAUVAGET; dazu zuletzt GOLVIN, Essai I 211ff.

[5] Dazu ausführlicher M. A. SHABAN in: Conversion to Islam, ed. N. LEVTZION. New York—London 1979, 24ff.

[6] Ob man für die ersten großen Hofmoscheen (z. B. Kûfa, erbaut 638/9) Parallelen zum Bautypus Agora — Forum annehmen kann, wie das J. HOAG, Islamische Architektur. Stuttgart—Mailand 1976, 10 und 14 meint, erscheint mir doch sehr fraglich; eher ist hier an das Weiterleben alter mesopotamischer Hofanlagen zu denken, die vom Wohnhaus bis zu den großen Tempelkomplexen prinzipiell ähnliche Grundformen zeigten.

[7] Vgl. dazu GOLVIN, Essai I 39f. sowie G. E. VON GRUNEBAUM, *Der Islam* 46 (1970) 14.

[8] Hierzu gegen K. A. C. Creswell B. FINSTER, *KuOr* 9 (1973/74) 89—98; vgl. auch G. E. von GRUNEBAUM, *Der Islam* 46 (1970) 33f.

unter den Abbasiden noch Bagdad und Samarra traten — blieben wichtige Zentren der neuen Macht und entwickelten sich in der Folgezeit von anfangs reinen Garnisonen zu Handels- und Wirtschaftszentren und zugleich zu Stützpunkten der fortschreitenden Islamisierung dieser Länder. Etwas anders sah es dagegen in den ehemals byzantinischen Provinzen Syrien und Palästina aus, in denen zahlreiche dichtbesiedelte Städte und ein engmaschiges Netz kleiner Dörfer das Land überzogen und in denen Kunst und Handwerk auf hohem Niveau standen[9]. Auch hier war eine starke christliche Bevölkerung unter islamischer Herrschaft zurückgeblieben — wie in Ägypten vielfach als Monophysiten in scharfem Gegensatz zur orthodoxen Reichskirche stehend; auf sie und die von Byzanz übernommene Beamtenschaft stützte sich die neue Herrschaft. Nach den internen Kämpfen des Jahres 656 wählte der siegreiche Mu'âwiya Damaskus als neue Hauptstadt für sich und seine Dynastie und hier war es nur natürlich, daß sich die Eroberer an dem Vorgefundenen orientierten und es in eigene Nutzung nahmen — wie das in der Anfangszeit mit einigen Kirchen geschah, die die neuen Herren gemeinsam mit den Christen nutzten[10]. Andererseits aber zwang eben diese reiche Hinterlassenschaft früherer Zeiten die Eroberer zu intensiver Auseinandersetzung mit dem Vorhandenen, wenn je sie Anspruch auf überregionale Macht erheben wollten, zwang zur „Reaktion" auf die am Ort vorhandenen Monumentalbauten früherer Machthaber: die für die Repräsentation des neuen Staatswesens und für den sichtbaren Ausdruck der eigenen Machtstellung notwendigen Bauwerke mußten sich an jenen messen lassen — in ihren Dimensionen wie in ihrer formalen Aussage, wie das auch (freilich spätere) arabische Autoren bestätigen (Ya'qûbî und Muqaddasî)[11]. Die hierfür verfügbaren Bau- und Raum-

[9] Die umfangreiche Literatur zur Besiedlungs- und Baugeschichte von Syrien in frühchristlich-byzantinischer Zeit kann hier nicht erneut zusammengestellt werden (vgl. eine neuere Zusammenstellung bei P. CUNEO, *Corsi Cult. Rav.* 1974, 91—113). Hinzuweisen ist aber auf die heute noch mustergültige Arbeit von G. TCHALENKO, Villages antiques de la Syrie du Nord: le Massif du Bélus à l'époque romaine I—III. Paris 1953—1958 (im folgenden zit.: TCHALENKO, Villages); ergänzend dazu die exemplarische Studie desselben Verf. zur Besiedlungsgeschichte von Dehes im Ğebel Bariša: *AAS* 21 (1971) 289—292.
Zur Tätigkeit byzantinischer Beamter in omayyadischen Diensten vgl. D. J. SAHAS, John of Damascus on Islam. Leiden 1972.

[10] Gemeinsame Nutzung bestehender Kirchen ist überliefert bzw. archäologisch nachweisbar in *Bethlehem* (Geburtskirche = Nutzung des S-Seitenschiffs durch Moslem; CRESWELL, EMA I 34), in *Damaskus* (Johanneskirche zur Hälfte; vgl. CRESWELL, EMA I 187ff.) sowie in *Resâfa* (sog. Basilika A-Hl. Kreuzkirche = Ausbau des N-Hofes zur Moschee). Zur Behandlung verbliebener christlicher Kultanlagen vgl. H. BUSSE, Der Islam und die biblischen Kultstätten. *Der Islam* 42 (1966) 113—143.

[11] Vgl. O. GRABAR, *Ars Orientalis* 3 (1959) 33—62.

formen sowie die zu ihrer Herstellung notwendigen und gebräuchlichen Techniken waren zwar die gleichen, die zuvor auch unter römischer und byzantinischer Herrschaft zur Hand gewesen waren, doch nutzte die omayyadische Architektur dieses reiche Repertoire in einer eklektizistischen Art, die einen durchaus eigenen Formwillen, dabei allerdings ein nur begrenztes Verständnis für den die übernommenen Details prägenden Geist verrät[12].

In diesem Rahmen entstanden nach einer für die Konsolidierung der neuen Herrschaft notwendigen rund 50jährigen Pause gegen Ende des 7. Jhs. die ersten monumentalen Bauwerke der neuen Machthaber hier im Zentrum ihres Reiches: in den durch früheren Gebrauch in ihrem Rang fixierten Grundrißformen wurden in Jerusalem das Oktogon des Felsendomes (688/9—691/2)[13] sowie die Aqsa-Moschee[14] und in Damaskus innerhalb des alten Tempelbezirks die Omayyadenmoschee (705—715)[15] errichtet — Bauwerke, die sowohl in ihren Grundriß- und Einzelformen wie aber auch in ihrer Standortwahl den Sieg des Islam über die Vorgängerreligion dokumentieren sollten. Den Dekor schufen auf Verlangen des Kalifen al-Walîd I. von Byzanz entsandte Meister[16]; die Mosaiken von Medina und Damas-

[12] Hierzu H. A. R. Gibb, *DOP* 12 (1958) 221—233 sowie ausführlich Grabar, Formation 45ff., 119 u. a.; am deutlichsten sichtbar in dem in Anlehnung an syrische Kirchtürme entwickelten Minaret, dem Mimbar (vgl. dazu Anm. 4) und in der Umwandlung des mehrschiffigen Längsraumes der Kirche in einen Breitraum (Damaskus, Bosra u. a.); vgl. hierzu E. Lambert, Les origines de la mosquée et l'architecture religieuse des Omaiyades. *Studia Isl.* 6 (1956) 1—18 sowie H. G. Franz, Architekturdarstellungen ... und die frühislamische Baukunst, in: Festschrift Kühnel. Berlin 1959, 41—47.
Zu den engen Beziehungen omayyadischer Architektur zur antiken Baukunst vgl. auch O. Grabar in: Synthronon. Art et archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age. Paris 1968, 108ff. sowie *AAS* 21 (1971) 371—380 (letzteres mit Vorbehalten gegenüber der Rolle, die Gr. der „mythologie princière de la Basse Antiquité" zuweist).

[13] Zum Felsendom zusammenfassend Creswell, EMA I 65—131 sowie 213—322 (M. van Berchem); ergänzend Golvin, Essai II 31—84, O. Grabar, *Ars Orientalis* 3 (1959) 33—62-und zuletzt H. C. Graf Bothmer, *ZDMG*-Suppl. 3 (Wiesbaden 1977) 1568—1573) — freilich mit Bedenken gegen seine Parallelstellung Oktogon = Palastkirche (vgl. dazu F. W. Deichmann, *BZ* 65 [1972] 40—56, 105ff.).

[14] Zuletzt zusammenfassend mit allen Literaturverweisen Creswell, EMA I 373—380 sowie Golvin, Essai II 85—123.

[15] Zuletzt zusammenfassend mit allen Literaturverweisen Creswell, EMA I 151—210 sowie Golvin, Essai II 125—186. Zum Mosaikdekor vgl. auch B. Finster, *KuOr* 7 (1970/71) 83—141 mit dem Hinweis, daß neben eindeutig byzantinischen Motiven auch solche aus dem sasanidischen Kreis auftreten.

[16] Siehe C. Mango, The Art of the Byzantine Empire. New Jersey 1972, 132. Zu der wichtigen Frage, ob hier lokale Handwerker oder Leute aus hauptstädtischen Kreisen tätig waren (die für die frühchristliche Phase Syriens weitgehend zugunsten lokaler Kräfte geklärt scheint — vgl. hierzu G. de Francovich, *Corsi Cult. Rav.* 1974, 137—150 sowie

kus stehen damit klar in der zeitgenössischen byzantinischen Linie, obwohl das Bildprogramm in Damaskus deutlich islamische Züge trägt. Im geistig-künstlerischen Bereich sollten diese Mosaiken also etwa dasselbe bedeuten, was im militärisch-politischen Rahmen mit den wiederholten Angriffen auf Konstantinopel beabsichtigt war: Symbole des Sieges des Kalifen über den römischen Kaiser[17], Symbole des Sieges des Islam über die alten Religionen[18]. Wie aber die arabischen Heere 673—678 und abermals 717/718 mit ihrem Angriff vor Konstantinopel scheiterten, so gelang es auch auf lange Sicht hin den Arabern nicht, aus den übernommenen Bauformen und dem zunächst eklektizistisch genutzten Bildrepertoire römischer und byzantinischer Staatsrepräsentation eine eigene Ikonographie zu schaffen — zumal der islamische Osten dem figürlichen Bild ohnehin fremd gegenüber stand. Immerhin hat man sich in der Folgezeit mit der Schrift eine eigene Ausdrucksform geschaffen, die in Zukunft für alle Arten repräsentativen Baudekors von erheblicher Bedeutung werden sollte[18a]. Ebenso hat sich denn auch im weiteren Verlauf der Typus der großen Moschee eigenständig und ohne neue Anleihen bei byzantinischer Architektur zur Hofanlage mit umgebenden Riwâq's entwickelt, von einer Weiternutzung lokaler Handwerksformen und oft auch überkommener Dekorationselemente abgesehen, die allerdings in vielen Fällen das äußere Erscheinungsbild dieser Moscheebauten nachhaltig bestimmten. Städtebaulich war es sicher von einiger Bedeutung, daß viele dieser neuen Moscheen am Platze ehemaliger Kirchen errichtet wurden[19] und damit eine gewisse Kontinuität in der topographischen und funktionalen Disposition jener Städte gesichert wurde.

Ebenso wie in den monumentalen Bauten für den Kult und die

F. W. Deichmann, *Corsi Cult. Rav.* 1974, 159 und zuletzt *RM* 86 [1979] 478ff.) siehe auch E. Baer, *OLZ* 38 [1973] 122f.
Zur Mitwirkung koptischer Handwerker bei Bauvorhaben des Kalifen al-Walîd I. vgl. auch K. A. C. Creswell, Coptic influences on early Muslim architecture. *Bull. Soc. Archeol. Copte* 5 (1939) 29ff. sowie M. Rosen-Ayalon, *Isr. Expl. J.* 23 (1973) 92—100, spez. 94. Ähnlich wurden auch später im 10. Jh. dem spanischen Omayyadenkalifen al-Ḥakam II. (961—976) für die Ausstattung der Großen Moschee in Cordoba von Nikephoros II. Phokas Mosaiksteine und Handwerker geschickt (vgl. E. Lambert, Actes 6. Congr. Int. Et. Byz. II. Paris 1951, 232.

[17] Hierzu neben H. A. R. Gibb, *DOP* 12 (1958) 224ff. ausführlicher O. Grabar, *DOP* 18 (1964) 69—88 (spez. 82ff.) sowie B. Finster, *KuOr* 7 (1970/71) 137ff.

[18] Vgl. R. Ettinghausen, Arab Painting (*Treasures of Asia*). Lausanne 1962, 19f. und G. E. von Grunebaum, *Der Islam* 46 (1970) 32ff.

[18a] Vgl. dazu O. Grabar, *DOP* 18 (1964) 79ff. sowie Grabar, Formation 90f., 95 und 135f.; siehe auch J. M. Rogers in: Islamic Civilization 590—1150, ed. D. H. Richards. Oxford 1973, 220ff. und J. Sourdel-Thomine, *PropKg* 4 (Berlin 1977) 81ff.

[19] Eine allerdings nur vorläufige Zusammenstellung bei Creswell, EMA I 21.

Staatsrepräsentation — angesichts der religiös begründeten Staatsidee eben die Moschee — erhielten sich auch im Profanbau omayyadischer Zeit in Syrien und Palästina zunächst die alten Bauformen, wobei freilich über den städtischen Wohnbau und die innere Struktur der Städte sowie über sonst existierende Gebäudetypen dieser Zeit nichts bekannt ist. Bestimmend waren jene überkommenen Bauformen dagegen für den Typus der noch bis in jüngste Zeit hinein als „einsame Wüstenschlösser" angesehenen großen Palastanlagen der Omayyadenkalifen. Hier hat in den letzten Jahren umfangreiches neues Material unsere Kenntnisse entscheidend verbessert (und verändert)[20]. Es handelt sich hier um einen Bautypus, dessen Vorläufer landwirtschaftliche Anlagen mit meist umfänglichen Einrichtungen für ihre Wasserversorgung gewesen sein müssen, Stützpunkte in einem weitgespannten System, das in langen Friedensjahren unter dem Schutz der Militärgrenze bis an den Rand bebaubarer Gebiete ausgedehnt worden war, Anlagen, wie sie unter ähnlichen Bedingungen einer Grenzsituation in etwa ähnlichen Formen auch im Balkanraum entstanden waren[21]. Hier in Syrien ist dieses System sowohl durch die Zerstörungen bei den persischen Invasionen seit A. 6. Jhs. (vor allem 540—542 und 554) wie durch die schweren Erdbeben im 6. Jh. und endgültig infolge der Eroberung des Landes durch die Araber zusammengebrochen[22]. Die Anlage dieser neuen Residenzen (oder die Neuanlage solcher Residenzen) stand in engem Zusammenhang mit innenpolitischen Maßnahmen der Kalifen 'Abd-al-Malik (685—705) und al-Walîd I. (705—715) zur Überwachung der syrischen und palästinensischen Beduinenstämme[23]; ihre Standorte mußten daher die Lebensgewohnheiten dieser Stämme ebenso wie die Wünsche der Bauherren berücksichtigen. Nicht unwahrscheinlich — wenngleich archäologisch oder inschriftlich noch nicht sicher nachgewiesen — ist, daß es sich zumindest in einigen Fällen um Besitzungen handelte, deren frühere

---

[20] Hierzu CRESWELL, EMA I (vgl. unten Anm. 26) in den entsprechenden Kapiteln; ferner GRABAR, Formation 141ff.; O. GRABAR, City in the desert — Qaṣr al-Hayr East (*Harvard Middle East Monogr. Ser.* 23—24). Cambridge 1978, sowie H. GAUBE, Die syrischen Wüstenschlösser. Einige wirtschaftliche und politische Gesichtspunkte zu ihrer Entstehung. *ZDPV* 95 (1979) 182—209 (im folgd. zit.: GAUBE, Wüstenschlösser); bei Gaube auch eine ausführliche Darstellung der Forschungsgeschichte.

[21] Aus der großen Zahl von Arbeiten und Beispielen seien exemplarisch herausgegriffen: E. DYGGVE—H. VETTERS, Mogorjelo — ein spätantiker Herrensitz im römischen Dalmatien. Wien 1966; E. B. THOMAS, Römische Villen in Pannonien. Beiträge zur pannonischen Siedlungsgeschichte. Budapest 1964; M. VASIĆ, *AJug* 11 (1970) 45—81.

[22] Vgl. hier vor allem G. TCHALENKO, Villages I 422ff.; auch B. RUBIN a. O. 324ff. und H. GAUBE, Wüstenschlösser 83f. Zu den ökonomischen Veränderungen nach 636 vgl. G. TCHALENKO a. O. I 436ff.

[23] Vgl. H. GAUBE, Wüstenschlösser 196ff.

Herren bei der islamischen Eroberung geflüchtet waren[24], die somit nach islamischem Recht an die Eroberer fielen; ein Beispiel eines solchen, noch aus byzantinischer Zeit stammenden, leicht befestigten Landgutes liegt in einer dicht bei Resâfa gefundenen Anlage jetzt vor[25]. In diesen in der 1. H. 7. Jhs. systematisch und unter Berücksichtigung klimatischer, versorgungstechnischer wie eben innenpolitischer Überlegungen angelegten Schlössern[26] spiegelt sich deutlich die in diesem Grenzland seit langem verbreitete Form des Castrum, das ja auch in entsprechender Reduktion Vorbild der ghassânidischen Herrensitze und jener zu vermutenden grenznahen Landgüter war[27]; das ist seit langem bekannt und bedarf hier keiner weiteren Belege. Daß sich in der zunehmend reicheren Ausstattung und im Baudekor dieser ja auch der fürstlichen Repräsentation dienenden Bauten byzantinische Elemente in Fülle finden, vermischt allerdings mit Motiven aus sasanidischer Tradition sowie mit Einflüssen aus Zentralasien, zeigten

---

[24] Vgl. E. ASHTOR, *JESHO* 13 (1970) 170.

[25] Der dicht westsüdwestlich des ummauerten Stadtgebietes (westlich der modernen Asphaltstraße) liegende Komplex ist 1980 teilweise ausgegraben worden und wird z. Zt. von M. Mackensen für die Publikation bearbeitet; es handelt sich um einen mit einer Lehmziegelmauer eingefaßten Hof, an dessen Südseite ein kleines Bad in massiver Bauweise gefunden wurde. Ähnlich vielleicht auch die in Sheloni (*Isr. Expl. J.* 27 [1977] 256ff.; *Isr. Expl. J.* 28 [1978] 279ff.) ausgegrabene Anlage?

[26] Zur Unterstützung hier eine Zusammenstellung der bisher bekannten Paläste in zeitlicher Abfolge:

Aus der Zeit 'Abd al-Malik's (685—705):		
Ḫanâṣir, Ba'albek, Dêr Mutrân, Ǧabîya, Ṣinnabra		
Aus der Zeit al-Walîd I. (705—715):		
Qaṣr Burqu' und Quaryatên		
Ǧebel Sîs/Usais	(dat. offen)	EMA I 472—477
Minya	(ca. 712/715)	EMA I 381—389
'Anǧar	(dat. 714/5)	EMA I 478—481
Quṣeir 'Amra	(ca. 712/715)	EMA I 390—449
Qaṣr Ḫarâne	(offen)	EMA I 447f. u. Gaube
Qaṣṭal	(offen)	EMA I 447f. u. Gaube
Aus der Zeit Hišâm I. (724—743):		
Hamâm eṣ—Ṣarâḥ	(ca. 725/730)	EMA I 498—502
Reṣâfa	(bisher unbearbeitet)	
Qaṣr al-Ḫeir aš-Šarqî	(ab 727/9ff.)	EMA I 522—544
Qaṣr al-Ḫeir al-Ġarbî	(ca. 725/727)	EMA I 506—522
Ḫirbet al-Mafǧar	(ca. 739—743)	EMA I 545—577
Aus der Zeit al-Walîd II. (743—744):		
Qaṣr eṭ—Ṭûba	(743)	EMA I 607—613
Mšattâ	(743/unfertig)	EMA I 578—606

[27] Vgl. oben S. 584.

die Detailuntersuchungen vor allem an den späteren Palästen aus der Zeit des Hišâm I. (724—743), des al-Walid II. (724—743) und zuletzt des Hišâm II. (743—744)[28]. Gegenüber dem wohlabgewogenen Einsatz ikonographischer Programme im römischen wie im byzantinischen Baudekor erscheint die Dekoration dieser Paläste oft überladen und unverstanden — freilich mit der Einschränkung, daß wir vielleicht manche hinter dieser Vielfalt vermutbaren Vorstellungen noch nicht kennen. Hierbei wird neben den rasch zunehmenden Ansprüchen an Qualität und Luxus im Dekor die Tendenz sichtbar, früher in antikem Sinne strukturell eingesetzte Motive immer mehr in geometrisch gebundene Flächendekorationen einzubauen oder umzuwandeln — eine Tendenz, die freilich ebenso schon zuvor bei den ghassânidischen Bauten als „arabische Komponente" zu beobachten war[29]. Von besonderem Interesse sind die reich ausgestatteten, vielfach dreischiffigen Thronsäle sowie die mit fast allen Schlössern zusammen errichteten, sicher aus spätantiken Wurzeln abzuleitenden Badeanlagen, bei denen etwa in den Fällen von Ḫirbet el-Mafǧar und Quṣeir ʿAmra die mit Malerei, Stuck und Mosaiken reich dekorierten Apodyterien zugleich die Funktion des Thronsaales mit übernahmen[30]. In diesen luxuriösen Architekturschöpfungen spiegeln sich also nicht nur die einfachen Castra des Ost-Limes, sondern entsprechende Bauwerke der byzantinischen Vorgänger[31]; zuneh-

[28] Vgl. hierzu R. ETTINGHAUSEN, From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World (*L. A. Mayer Memorial Stud.* 3). Leiden 1972, 17—65 sowie T. T. RICE, Studies in Memory of D. T. Rice. Edinburgh 1975, 21f.

[29] Vgl. J. SOURDEL-THOMINE, *PropKg* 4 (Berlin 1973) 90f.; diese Tendenz wurde als „arabische Komponente" bereits oben (vgl. S. 584) erwähnt; vgl. dazu H. GAUBE, Ein arabischer Palast in Südsyrien ... Beirut 1974, sowie DERS., Wüstenschlösser 190 mit Hinweis auf die drei unterschiedlichen Komponenten (griechisch-syrisch-arabisch) und ihr Neben- und Miteinander: „... In der Baudekoration des Gebietes entwickelte sich ein typischer Mischstil, in dem die byzantinisch-syrische Ornamentik durch nomadisch-arabische Formkonzepte geometrisiert und abstrahiert wurde ..." Zur Möglichkeit der Mitarbeit byzantinisch geschulter Handwerker am Reliefdekor vgl. Th. ULBERT a. O. 32f.

[30] Zu *Ḫirbet al-Mafǧar* siehe R. W. HAMILTON, Khirbat al-Mafjar. An arabian mansion in the Jordan valley. Oxford 1959, sowie seine Studien in *Levant* 1 (1969) 61—69 und *Levant* 10 (1978) 126—138. Zusammenfassend CRESWELL, EMA I 545—577. HAMILTON *Levant* 1 (1969) betont die Mitarbeit byzantinisch geschulter Mosaikarbeiter, während E. BAER, *Isr. Expl. J.* 24 (1974) 237—241 bei den Stuckarbeiten die Hand iranischer Werkleute erkennt; vgl. auch R. ETTINGHAUSEN a. O. (vgl. Anm. 28) 62ff. Zu Quṣeir ʿAmra zuletzt CRESWELL, EMA I 390—449 sowie GRABAR, Formation 46ff.

[31] Bereits oben (vgl. Anm. 25) wurde darauf hingewiesen, daß es solche byzantinischen Vorgängerbauten gab; neben den dort aus dem syrisch-palästinensischen Raum genannten Beispielen wäre auch noch zu nennen ein Palastkomplex in *Abu Mena* bei Alexandria, der zwar nicht in offener Landschaft, sondern in einer kleinen Siedlung neben dem Pilger-Komplex steht (vgl. dazu W. MÜLLER-WIENER, *MDIK* 22 [1972] 209—216 und *AA* 1967, 458—460). Von dieser Anlage und dem Doppelbad in Abu Mena ausgehend müßten auch die

mend lassen sich aber gerade in diesem Bereich auch Motive sasanidischer Herrschaftsrepräsentation beobachten — parallel zu dem ebenso zunehmenden Interesse der Kalifen für iranische Traditionen.

Soviel an antik-byzantinischen Formen und Techniken sowie an lokalen Traditionen in die neu entstehende islamische Architektur übernommen wurde, so gering scheint andererseits die Einwirkung von Osten her auf Byzanz gewesen zu sein, sieht man von den christlichen Neubauten innerhalb des nun omayyadischen Herrschaftsgebietes[32] sowie von vereinzelten direkten Einflüssen auf den Baudekor in Anatolien ab[33]; mittelbar freilich sind insofern Einwirkungen zu registrieren, als sowohl die Städte des Grenzgebietes wie aber auch zahlreiche Orte in dem durch arabische Streifscharen bedrohten Hinterland durch neue Befestigungen gegen arabische Angriffe gesichert werden mußten und so neue Impulse für einen bedeutenden Zweig der Architektur — den Wehrbau — zu registrieren sind[34]. Dazu gehörte nicht zuletzt auch der Ausbau der Befestigungen der Hauptstadt selbst, die 717/718 Leo III. (717—740) gegen den Ansturm des arabischen Heeres verteidigt hatte, derselbe Kaiser, der wenige Jahre später (726) mit der Entfernung des Christusbildes vom Chalketor des

Bemerkungen von O. GRABAR (*DOP* 18 [1964] 76ff.) zur Rolle des Apodyteriums in omayyadischer Zeit korrigiert werden: Apodyteriensälen kam auch in frühbyzantinischer Zeit eine besondere Rolle — und damit eine besondere architektonische Gestaltung — zu (zum Bad vgl. W. MÜLLER-WIENER, *MDIK* 20 [1965] 127—133; *MDIK* 21 [1966] 172—180).

[32] Vgl. Th. ULBERT a. O. 48f.

[33] Solche Einflüsse erkennt N. THIERRY, Actes 14. Congr. Int. Et. Byz. III. Bukarest 1976, 451—455 in der kleinen Höhlenkirche in Nähe des Ortes Çavuşin, datiert in E. 7./A. 8. Jh.; hier auch Hinweis auf latente orientalisierende Tendenzen in der byzantinischen Kunst. Ob man bei neuerdings in Milet gefundenem Baudekor aus Stuck mit solchen östlichen Tendenzen rechnen muß, kann erst die nähere Untersuchung der Stücke (Spiralsäulen, Stuck-Blattkapitell u. a.) zeigen: vgl. W. MÜLLER-WIENER, *Ist. Mitt.* 30 (1980) 26f.

[34] Archäologisch nachweisbar z. B. in Milet (W. MÜLLER-WIENER, *Ist. Mitt.* 17 [1967] 279—290); darüberhinaus vermute ich, daß einige der von C. FOSS der Verteidigung gegen sasanidische Angriffe zugeschriebenen Befestigungen im westlichen Kleinasien (vgl. C. FOSS, Byzantine cities of western Asia Minor. Diss. Harvard 1972) ebenfalls erst angesichts der arabischen Vorstöße errichtet wurden; für den Osten sind zwar zahlreiche Namen neu-befestigter Orte bekannt, doch mangelt es hier noch an detaillierter Feldforschung. Das gilt für nahezu ganz Anatolien, wo in den von nun an über Jahrhunderte hin andauernden Kämpfen die meisten dieser frühen Befestigungen noch mehrfach aus- und umgebaut wurden. Dieser durch die Art des „Ǧihād", des kontinuierlichen Heiligen Krieges der Moslem gegen die Ungläubigen, erzwungene Festungsbau zwang zu ständiger Modernisierung, mindestens aber zur laufenden Instandhaltung der zahlreichen großen und kleineren Befestigungsanlagen auf beiden Seiten; dieser wichtige Zweig mittelalterlichen Bauwesens ist in der Forschung bisher übersehen worden.

Palastes die erste Phase des Ikonoklasmus einleitete. Nach dem Zurückdrängen des militärischen Ansturms des Islam begann nun im Bilderstreit eine Auseinandersetzung mit den geistigen Kräften dieses östlichen Nachbar-Reiches[35]. Leo III. — selbst aus den östlichen Reichsteilen stammend und von den Zeitgenossen als σαρακηνόφρων bezeichnet — hegte ein lebhaftes Interesse für die arabische Kultur[36] — ähnlich wie auch im folgenden Jahrhundert einige seiner Nachfolger. Ein direkter arabischer Einfluß auf die Baukunst in Byzanz ist freilich in dieser ersten Phase des Ikonoklasmus nicht zu beobachten, zumal das Bauwesen ohnehin unter den schwierigen Zeitumständen nicht eben eine Blütezeit hatte[37]. Andererseits hatte sich bei dem islamischen Gegner schon unter den letzten Omayyadenherrschern der Blick vom westlichen Nachbarn abgewandt und dagegen stärker gegen Osten gerichtet — vielleicht u. a. auch unter dem Eindruck des Scheiterns des großen Angriffs Maslama's auf Konstantinopel? Nach Osten verschob sich nun auch nach dem Sturz der Omayyaden unter der nachfolgenden Dynastie der Abbasiden der politische und kulturelle Schwerpunkt des islamischen Reiches[38].

Statt Damaskus wurde nun Bagdad zum Zentrum des Reiches, statt des bisher latent, oft auch direkt wirksamen griechisch-römischen Erbes Syriens gewannen nun orientalische Einflüsse die Oberhand, in ihrer Herkunft im Einzelnen oft nur schwer erfaßbar[39]: Iranische, mesopotamische und im Laufe der weiteren Entwicklung zunehmend auch türkische Elemente wurden für die weitere Ausbildung des Formen- und Typenkatalogs islamischer Architektur bestimmend — vom Detail bis hin zur Stadtplanung, wie sich das etwa in der sasanidischen Vorbildern folgenden

[35] Zu den vielseitigen Aspekten der ikonoklastischen Phase zuletzt A. BRYER—J. HERRIN (ed.), Iconoclasm. Papers given at the 9th spring symposium ... Birmingham 1977; hier O. GRABAR 45—52 zum Verhältnis des Islam zum byzantinischen Bilderstreit, wobei vor allem sein Hinweis auf die Fragwürdigkeit des oft zitierten Ediktes des Kalifen Yazid II. (720—724) gegen den Bilderkult von Bedeutung ist; hiergegen steht freilich die Nachricht, daß beim 2. Konzil von Nikaia (787) der Bischof von Messana über islamische Bilderverfolgung berichtete und auch anderweitige Zeugnisse für derartige Maßnahmen vorliegen (vgl. dazu L. W. BARNARD, *BSl* 36 [1975] 27f.).

[36] Vgl. J. MEYENDORFF, *DOP* 18 (1964) 125ff.

[37] Vgl. dazu R. CORMACK, The arts during the age of Iconoclasm, in: Iconoclasm (s. Anm. 35) 35—44 sowie dazu M. RESTLE, *JÖB* 29 (1980) 388f.

[38] Dazu B. LEWIS, On the revolutions in early Islam. *Studia Isl.* 32 (1970) 215—231 mit dem interessanten Hinweis, daß bei der islamischen Eroberung Syriens die byzantinischen Magnaten weitgehend das Land verlassen hätten, die persische Oberschicht hingegen im Lande verblieb, sich mit den neuen Herren arrangieren mußte und damit eher Einluß auf den Hof in Bagdad gewann.

[39] Vgl. G. E. von GRUNEBAUM, *Der Islam* 46 (1970) 43ff.

Kreisform der seit 762 errichteten neuen Hauptstadt Bagdad, in den Grundrißkonzepten und im Dekor der Paläste von Samarra oder etwa in der Form von Inschriften des 11. Jhs. in Syrien zeigt[40]. Ob das seit 838 rasch aufblühende, aber nicht sehr langlebige Samarra in seiner von den Kalifen gewollten Isolation ein typisches Bild abbasidischer Baukunst in ihrer Gesamtheit zu geben vermag, ist sehr fraglich[41]; andererseits sind aber die Formen und Bautypen „normaler" Architektur des 9.—11. Jhs. noch zu wenig faßbar. Das gilt freilich nicht anders auch für den byzantinischen Raum, in dem mit der sog. Makedonischen Renaissance seit M. 9. Jhs. zwar eine Blüte künstlerischen Schaffens einsetzte, in dem aber zu wenig bauliche Substanz erhalten blieb, um die architektonische Formenwelt dieser Zeit auch in Einzelheiten fassen zu können — falls man im Bereich der Baukunst überhaupt mit diesem Renaissancebegriff operieren kann.

Gegenüber den engen Bezügen zwischen Ost und West im 7. Jh. werden die Berührungen seit M. 8. Jhs. erheblich schwächer und bleiben neben den zahlreichen Kriegen zu Lande und zur See beschränkt auf den trotzdem weiterlaufenden Handel und auf punktuelle Kontakte: auf einzelne Besucher, auf die Partei wechselnde Personen oder aber auf den Austausch von Gesandtschaften[42]. So etwa berichten arabische Historiker davon, daß ein byzantinischer Gesandter dem Kalifen al-Manṣûr (754—775) während des Baues der Rundstadt Bagdad einige Planungsvorschläge gemacht habe, die der Kalif dann auch beherzigte — wie etwa die Verbesserung der Wasserversorgung oder die Verlegung der Märkte aus der

[40] Zu *Bagdad* vgl. J. LASSNER, The topography of Baghdad in the early Middle ages. Text and studies. Detroit 1970; zu der in sasanidisch-parthischer Tradition stehenden Rundform (Firuzabad, Darabdjird, Hatra, Zincirli usw.) 132ff. Zu *Samarra* zusammenfassend zuletzt CRESWELL, EMA II 227—245, 254—270, 277—288, 361—364; vgl. auch E. HERZFELD, Geschichte der Stadt Samarra. Berlin 1948. Zu den iranisch beeinflußten Inschriften vgl. J. SOURDEL-THOMINE, Melanges L. Massignon. Damaskus 1957, III 301—317 sowie Les Monuments ayyoubides de Damas IV. Paris 1950; vgl. auch S. ORY, *Mel. Beyrouth* 43 (1968) 27—60.

[41] Diese Sonderrolle *Samarra*'s zeigt sich in vielen Einzelheiten — u. a. auch in der von Yâqût überlieferten Tatsache, daß hier im Kalifenpalast das Bild einer christlichen Kirche unter den Wandgemälden auftaucht: vgl. A. A. PAVLOVSKY, *BZ* 2 (1893) 369 sowie A. GRABAR, Festschrift Kühnel. Berlin 1959, 228.

[42] Hierzu M. CANARD, Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes. *DOP* 18 (1964) 35—56 sowie in *BEtOr* 13 (1949/50) 52ff.; im wesentlichen kann man wohl L. W. BARNARD (*BSl* 36 [1975] 27f.) folgen: „... The overall picture of the relation between Byzantium and Islam is of two worlds which essentially failed to comprehend each other". Vgl. auch M. VERSTEEGH, *ZDMG* 129 (1979) 233—262 mit ausführlicher Bibliographie zu den gegenseitigen Beziehungen; allgemeiner auch St. RUNCIMAN, *Sumer* 12 (1956) 44ff.

neuen Rundstadt heraus nach Karkh[43]. Daß solche Anregungen aufgenommen wurden, mag mit dem Ansehen zusammenhängen, das die „Rûm" in solchen Dingen in Bagdad besaßen: „... sie besitzen eine Architektur, wie andere sie nicht haben"[44]. Wenig später schlug ein anderer byzantinischer Gesandter — Târâth, also Tarasios nennt ihn die arabische Überlieferung — dem Kalifen al-Mahdî (775—785) den Bau von Flußmühlen in Bagdad vor, die als die „Mühlen des Patrikios" noch lange erfolgreich arbeiteten[45]. Vielleicht ebenfalls nach Konstantinopel weist eine weitere Überlieferung: auf der Kuppel des Kalifenpalastes stand ein Reiterbild, dessen Lanze in Richtung auf die Feinde des Kalifen zielte — das Ganze doch wohl eine Parallele zu Justinians Reiterstandbild auf der Säule im Augusteion Konstantinopels[46]?

Ebenso wie die byzantinischen Gesandten als Vermittler in west-östlicher Richtung wirkten, brachten sie auch Anregungen aus dem arabischen Reich nach Byzanz zurück, wo im Laufe des 8./9. Jhs. das Interesse für den östlichen Nachbarn zugenommen hatte. War schon der erste bilderfeindliche Kaiser Leo III. arabischer Kultur gegenüber außerordentlich aufgeschlossen gewesen[47], so stand ihr der letzte der ikonoklastischen Kaiser, Theophilos (829—842), geradezu schwärmerisch gegenüber — „seine Herrschaftszeit war die Epoche der stärksten Beeinflussung der byzantinischen Welt durch die arabische Kultur"[48]. So wurden unter Theophilos im großen Palast in Konstantinopel mehrere, wohl kleinere, pavillonartige Bauten errichtet, deren Namen arabische Einflüsse andeuten; sicher aber verbindet die beiden Herrschersitze eine ausgesprochene Vorliebe für prunkvolle Ausstattung, für reiche mechanische Spielzeuge in den Palästen sowie für aufwendige Gartenanlagen[49]. In diese Zeit (831/832) fällt auch der Bau des Bryas-Palastes bei Konstantinopel, für den Johannes Synkel-

---

[43] Dazu J. LASSNER a. O. 57ff. sowie J. LASSNER, *KuOr* 5 (1968) 31.

[44] Zitat nach F. ROSENTHAL, Das Fortleben der Antike im Islam. Zürich—Stuttgart 1965, 67 aus einer Schrift des aus Baṣra stammenden al-Gâḥiẓ (ca. 770/80—869).

[45] Dazu J. LASSNER a. O. 75ff. sowie M. CANARD, *DOP* 18 (1964) 40.

[46] Vgl. dazu J. LASSNER, a. O. 52 mit Anm. 22; danach wäre bei der durch den Text des Khaṭîb überlieferten, freilich bereits 941/329 H eingestürzten „grünen Kuppel" zugleich auch eine Verknüpfung mit omayyadischen Repräsentationsvorstellungen möglich. Zum Augusteion zusammenfassend MÜLLER-WIENER, Istanbul 248f.

[47] Vgl. J. MEYENDORFF, *DOP* 18 (1964) 125ff. sowie L. W. BARNARD, *BSl* 36 (1975) 25—37.

[48] G. OSTROGORSKY, Geschichte des byzantinischen Staates. München ³1963, 173.

[49] Zu den Bauten im Kaiserpalast vgl. MÜLLER-WIENER, Istanbul 233 sowie *PropKg* 3 (Berlin 1968) 81; vgl. auch O. GRABAR, Iconoclasm (s. Anm. 35) 46. Zu den mechanischen Spielzeugen: A. GRABAR, *MüJb* 3/2 (1951) 32—60, sowie G. BRETT, *Speculum* 29 (1954) 477ff.; vgl. auch die Beschreibungen bei J. LASSNER a. O. 86ff.

los als Gesandter Entwurfsvorschläge aus dem Osten mitgebracht hatte; diesen Bau hat man mit einiger Wahrscheinlichkeit mit den bei Küçükyalı östlich von Istanbul gefundenen Ruinen identifiziert[50]. Freilich sind es eher als die bisher als Vergleich herangezogenen arabischen Palais (Mšatta, Ukheidir, Kûfa u. a.) sasanidische Vorbilder, die sich in diesem Grundriß widerspiegeln: der Feuertempel von Djerre oder die oberhalb von Firuzabad gelegene Qal'a-ye Dukhtar[51], doch haben ja auch die abbasidischen Baumeister in Samarra direkt an sasanidische Traditionen angeknüpft[52].

Sasanidische Traditionen waren es auch, die vermutlich auf dem Umweg über Textilmuster auf die byzantinische Bauplastik des 9./10. Jhs. einwirkten: Darstellungen antithetischer Tiergruppen, oft mit dem Lebensbaum in der Mitte, sind nun häufiger auf Schrankenplatten zu finden[53], ja, gelegentlich auch rein persische Motive wie z. B. der Senmurv[54]. Die gleiche Tendenz zeigt sich im Blattdekor an Gesimsen, Pilastern und Rahmungen in der Abstrahierung ursprünglich rein naturalistischer oder mindestens stärker naturalistischer Formen[55] — eine Tendenz, die bereits im 8. Jh.

---

[50] Zum Bryas-Palast vgl. R. JANIN, Constantinople Byzantine. Paris 1964, 146f. mit allen Quellen; dazu auch C. MANGO, The Art of the Byzantine Empire. New Jersey 1972, 160. Zu den Ruinen bei *Küçükyalı* vgl. S. EYICE, *Cah. Arch.* 10 (1959) 245—250 mit allen Verweisen auf ältere Studien.

[51] Zum Feuertempel von *Djerre* vgl. E. HERZFELD, *ZDMG* 80 (1926) 256 sowie *Ars Islamica* 9 (1942) 32ff.; danach K. ERDMANN a. O. (vgl. Anm. I—18) 53f. Zur *Qal'a ye Dukhtar* vgl. D. HUFF, *AMI* NF 4 (1971) 127—171; 9 (1976) 157—173; 11 (1978) 117—150.

[52] Vgl. E. DODD, *PropKg* 4 (Berlin 1973) 218—225; vgl. auch oben S. 595.

[53] Hierzu zusammenfassend Th. ULBERT, Studien zur dekorativen Plastik des östlichen Mittelmeerraumes (*Misc. Byz. Monac.* 10). München 1969; freilich halten sich diese Tierszenen nicht allzu lange: vgl. O. DEMUS, *JÖB* 14 (1965) 146.

[54] So auf den beiden Platten im Museum Istanbul (Mendel II 579ff., Nr. 790—791), die vielleicht (?) aus Fenari Isa Camii stammen (so A. GRABAR, Sculptures byzantines. Paris 1963, Taf. 57 und S. 107ff.; kritisch dazu C. MANGO—E. J. W. HAWKINS, *DOP* 18 [1964] 305; zum Senmurv-Motiv siehe auch S. EYICE, in: Tortulae — Studien zu altchristl. und byzant. Monumenten. Freiburg 1966, 110—119; vgl. auch Th. ULBERT a. O. 81f.

[55] Auf welchem Weg und in welchem Umfang orientalische Motive auf die byzantinische Bauplastik des 9./10. Jhs. eingewirkt haben, ist trotz zahlreicher Untersuchungen noch recht unklar; entgegen seiner früheren Position hat sich A. GRABAR (Sculptures byzantines de C'ple. Paris 1963, 98) im Falle von *Skripu* und *Theben* für eine Kombination örtlicher Handwerkstechnik mit Einflüssen aus dem Bereich der Textilkunst ausgesprochen. Ähnliches wird man auch für den Baudekor von Fenari Isa Camii — sowohl in Marmor- wie in Fliesentechnik — annehmen dürfen, bei dem „sasanidische Motive" deutlich werden (vgl. C. MANGO, Arch. Biz. 205f. sowie A. GRABAR a. O. 108f.) — vielleicht mit Beziehungen zum Baudekor der ja nicht weit entfernt gelegenen Kirche Hagios Polyeuktos, wie das A. GRABAR a. O. 121 im Hinblick auf die „Renaissancetendenzen" der makedonischen Ära andeutet? Ganz gewiß aber dürften die in der Textilkunst noch immer üblichen Motive sasanidischer Herkunft leicht in die relativ flächige Bauskulptur zu „übersetzen" gewesen sein — wie das u. a. das Motiv des Senmurv auf den beiden o. g. Schrankenplatten zeigt (vgl.

einsetzend auch in der folgenden makedonischen Phase noch weiterwirkt. In den gleichen Bereich des Baudekors gehört auch eine Gruppe fliesenartiger, farbig glasierter Platten und Profilleisten, die zum größten Teil in Istanbul, zum Teil auch in Bulgarien (Patleina) gefunden wurden und von ihrer Technik her, nicht freilich vom Dekordetail her östliche Einwirkungen verraten[56].

Direktere Beziehungen zeigen demgegenüber die —freilich auf den engeren Raum Griechenlands begrenzten und mit dem dort früh entwickelten Ziegeldekor zusammenhängenden — Kufi-Dekorationen[57], die aus in den Fugenmörtel eingesetzten oder eingedrückten Formziegeln gebildet sind und seit etwa M. 9. Jhs. in Süd- und Mittel-Griechenland verbreitet sind; die gleichen arabischen Schrift-Motive finden sich wenig später auch im reliefierten und gemalten Baudekor und halten sich hier bis in postbyzantinische Zeit hinein.

Mit dem Ziegelbau ist auch eine Zierform verbunden, die in Byzanz seit A. 10. Jh. zunehmend zu beobachten ist — die Rahmung von Fenstern durch einen oder mehrere leicht zurückspringende Blendbögen, eine Form, die im georgisch-armenischen Steinbau weitverbreitet, andererseits aber ein

oben Anm. 54). Vgl. auch Th. ULBERT a. O. 58ff. sowie 61 und 65, der im ornamentalen Baudekor des 8. Jhs. Verbindungen zu omayyadischen Detailformen sieht.

[56] Diese Dekorelemente sind seit ihrer ersten Behandlung durch A. GRABAR, Recherches sur les influences orientales dans l'art balkanique. Paris 1928, sowie durch D. T. RICE, Byzantine glazed pottery. Oxford 1930, noch mehrfach behandelt worden (E. S. ETTINGHAUSEN, *Cah. Arch.* 7 [1954] 79—88; D. T. RICE, *Cah. Arch.* 7 [1954] 69—77 sowie zuletzt E. COCHE DE LA FERTÉ, *Cah. Arch.* 9 [1957] 187—217), doch sind seit den Funden in Istanbul und Bulgarien m. W. bisher keine entsprechenden Funde aus Kleinasien bekanntgeworden, sodaß noch immer unklar bleibt, wie diese vermutlich aus dem Osten stammende Technik nach K'pel transferiert wurde. Möglicherweise steht dieser Transfer im Zusammenhang mit Aufständen in Baṣra in den Jahren 869 und 883, die zur Abwanderung dortiger Keramikarbeiter nach Ägypten und vielleicht auch nach N-Afrika geführt haben (vgl. dazu G. FEHÉRVARI, Islamic pottery. A comprehensive study based on the Barlow Collection. London 1973, 42 und 49; nach S. 33 sind auch die in Samarra tätigen Handwerker aus Baṣra geholt worden). Vielleicht sind dabei auch einzelne Meister — eventuell auf Umwegen? — nach K'pel gekommen?

[57] Über diese Dekorformen hat sich in mehreren sorgfältig dokumentierten Aufsätzen G. C. MILES geäußert: Byzantium and the Arabs ... *DOP* 18 (1964) 1—32; Classification of Islamic elements in byzantine architectural ornament in Greece, in: Actes 12. Congr. Int. Et. Byz. III. Beograd 1964, 218—287; Painted pseudo-cufic ornamentation in byzantine churches in Greece, in: Actes 14. Congr. Int. Et. Byz. III. Bukarest 1976, 373—377. Es erübrigt sich daher angesichts des knappen hier verfügbaren Raumes eine nochmalige Auflistung aller Monumente mit derartigem Dekor; unklar ist freilich noch immer der Weg bei dieser Motiv-Adoption (vgl. C. MANGO, Arch. Biz. 215; sicher nicht auf dem Weg über seldschukische Kunst, wie D. T. RICE 1935 annahm).

uraltes Motiv orientalischer Ziegelarchitektur ist. Ob man hierin eine über einen (in dieser Zeit ohnehin starken) kaukasischen Einfluß hinausgehende Verbindung zum Osten sehen darf[58], scheint denkbar, ist im Detail aber wohl nur schwer nachzuweisen.

Alles in allem sind die Berührungen auf dem Gebiet der Baukunst zwischen den beiden Welten denkbar gering und beschränken sich auf den Dekor, die Ausstattung und ganz vereinzelte „Exotismen"; im Prinzip entwickeln beide Reiche ihre eigenen Typen selbständig weiter: in Byzanz ist die Kreuzkuppelkirche die zentrale Bauaufgabe; in der bald in regional unterschiedliche Einzelherrschaften auseinanderbrechenden islamischen Welt sind es dementsprechend unterschiedliche Objekte — an der Spitze sicher der Herrscherpalast und die Große Moschee[59]. Hier fällt auch die in omayyadischer Zeit so wirksame Auseinandersetzung mit den Werken fort, die als Relikte vergangener Zeiten im eigenen Herrschaftsbereich noch weiterbestehen; allein der Tâq-i Kisrâ wird zu einem Topos für imperiale Baukunst[60], was angesichts der grundsätzlichen Orientierung der Abbasidendynastie auch durchaus verständlich ist. Als „Lieferanten" des begehrten Marmors freilich waren antike Ruinenplätze auch jetzt noch von Interesse, wie die Ausbeutung von Laodikeia-Lattakiya für den Bau von Samarra zeigt, doch hat man das hier gewonnene Material nicht mehr unverändert als Spolie verbaut, sondern gründlich überarbeitet.

Während in Syrien, Palästina und auch in Ägypten der Übergang von der byzantinischen zur arabischen Herrschaft infolge der zeitbedingten Schwäche des byzantinischen Reiches relativ rasch vor sich gegangen war (ebenso wie im übrigen auch der Zusammenbruch der sasanidischen Macht) und die neuen Herren unmittelbar an die kulturelle Hinterlassenschaft ihrer Vorgänger anknüpfen konnten, war der Prozeß in dem alten Kernland des Reiches, in Anatolien, gänzlich anders — bedingt durch die geographische wie die historische Situation, bei der neben Byzanz und den expandierenden Seldschuken auch das georgische Königreich und Kleinarmenien als

[58] Auf mögliche iranische Einflüsse wies D. T. RICE hin (*Proceedings of the Iranian Soc.* 2—I [London 1938] 9f.); zu den armenischen Einflüssen vgl. C. MANGO, *DOP* 27 (1973) 115—132 sowie *TM* 6 (1976) 358—365. Daß in Armenien im 9./10. Jh. iranische wie aber auch abbasidische Einflüsse wirksam waren, zeigte eine Analyse der Reliefs von Aghtamar (vgl. K. OTTO-DORN, *Anatolia* 6 [1961/2] 1—69).

[59] Vgl. J. SOURDEL-THOMINE, *PropKg* 4 (Berlin 1973) 92ff.

[60] Vgl. J. M. ROGERS, *AAS* 21 (1971) 347f.: R. weist darauf hin, daß demgegenüber an anderen Orten (hier als Beispiel zitiert Kairo) gleichzeitig antike Werkstücke durchaus als Spolien verwendet wurden, wenn auch nicht immer im Sinne ihrer ursprünglichen Funktion.

gemeinsame Nachbarn berücksichtigt werden müssen[61]. Dort einst ein rascher Vorstoß, hier nach anfänglich zwar ebenfalls raschem Vordringen der seldschukischen Eroberer doch eine über nahezu vier Jahrhunderte sich hinziehende Auseinandersetzung, die 1453 mit der Eroberung von Konstantinopel durch die Osmanen endete. Dabei war jenes erste rasche Vordringen nach Mantzikert 1071 sowohl durch die innere Schwäche des byzantinischen Reiches wie aber auch wesentlich dadurch ermöglicht worden, daß die miteinander rivalisierenden byzantinischen Machthaber einzelne türkische Gruppen als willkommene Hilfe in ihrem Bruderzwist an sich heranzogen, obwohl andererseits die alte Geringschätzung der als Barbaren angesehenen islamischen Nachbarn fortdauerte[62]. Nachdem es Alexios I. Komnenos u. a. mit Hilfe des Ritterheeres des 1. Kreuzzuges gelungen war, bis A. 12. Jh. erhebliche Teile des westlichen und mittleren Anatolien wieder in seine Hand zu bekommen und damit die Lage des Reiches für einige Zeit zu stabilisieren, gab es zwischen Byzanz und dem sich seit E. 11. Jhs. allmählich konsolidierenden Reich der Rumseldschuken eine längere Phase friedlicher, nur zeitweilig durch Grenzkämpfe gestörter „Koexistenz" mit etwa festliegender Grenzzone. Freilich wurde dies auf der Stärkung byzantinischer Macht unter den ersten Komnenen beruhende Gleichgewicht seit der byzantinischen Niederlage bei Myriokephalon 1176 zunehmend durch neue Einfälle und größere Plünderungszüge turkmenischer Nomadenstämme in byzantinische Gebiete gestört[63]; neben den

[61] Hierzu ausführlich die grundlegenden Untersuchungen von Cl. CAHEN, Pre-Ottoman Turkey: A general survey of the material and spiritual culture and history. London 1968, sowie von Sp. VRYONIS, The decline of medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization ... Berkeley—London 1971, mit reicher Dokumentation und einem fast unübersehbaren Anmerkungsapparat; kritisch dazu B. FLEMMING, *ZDMG* 124 (1974) 165ff. Aus einer ganzen Reihe von Aufsätzen zum Thema seien noch genannt: V. L. MÉNAGER, The Islamization of Anatolia, in: Conversion to Islam, ed. N. Levtzion. New York—London 1979, 52—67; A. BRYER, Greeks and Türkmens: The Pontic exception. *DOP* 29 (1975) 115—184.

[62] Vgl. dazu A. DUCELLIER, L'Islam et les musulmans vus de Byzance au 14e siècle in: Actes 14. Congr. Int. Et. Byz. II. Bukarest 1976, 79—89, sowie vom gleichen Verf. die entsprechende Studie zum 13. Jh. in: *Byz. Forsch.* 4 (1972) 31—63.

[63] Zur Geschichte des Rumseldschukenreiches Cl. CAHEN a. O. pass.; vgl. auch O. TURAN, Les souverains seldjoukides et leurs sujets non-musulmans. *Studia Isl.* 1 (1953) 65-100 sowie H. ANTONIADIS-BIBICOU, in: Actes 13. Congr. Int. Et. Byz. II. Beograd 1964, 15—25.

Zu der noch recht unklaren Frage der nomadischen Aktivitäten und der Art des türkmenischen Nomadentums vgl. Cl. CAHEN a. O. 146ff., SP. VRYONIS a. O. 244ff. und 258ff.; vgl. auch D. KUBAN, *Anadolu Sanatı Araştırmaları* 2 (1970) 19—29, H. AHRWEILER, in: Actes 14. Congr. Int. Et. Byz. I. Bukarest 1974, 209—230, X. de PLANHOL, Kulturgeo-

islamischen Ghâzi-Kriegern blieben diese durch den Mongoleneinfall im Iran seit etwa M. 13. Jhs. verstärkt an die Westgrenze gedrängten Turkmenenstämme auch in der Folgezeit eine stete Bedrohung der in Westkleinasien lebenden Bevölkerung. Nachdem sich mit dem Ende des um Kleinasien bemühten Reiches von Nikaia seit 1261 das Interesse der byzantinischen Kaiser zunehmend von Kleinasien wieder auf die Hauptstadt verlagerte, gelang es dem Druck jener Kräfte bald, Byzanz im Laufe des 13. Jhs. ganz aus seinen restlichen anatolischen Besitzungen herauszudrängen: gegen A. 14. Jh. standen bis auf winzige Reste im bithynischen Vorland Konstantinopels und einzelne christliche Enklaven ganz Kleinasien, Teile der Ägäis und bereits weite Gebiete des Balkans unter der Herrschaft mehrerer türkischer Emirate, die sich das Erbe des seit E. 13. Jh. zusammengebrochenen Rumseldschukenreiches aufgeteilt hatten — als wichtigste hierunter die Osmanen.

Diese beiden deutlich unterscheidbaren Phasen des Überganges — ein relativ rascher Herrschaftswechsel im Osten und ein langandauernder, Land und Leute dezimierender Prozeß im Westen — zeigen sich auch in der Art, wie weit jeweils die älteren lokalen Traditionen[64] erhalten blieben und

graphische Grundlagen der islamischen Geschichte. Zürich—Wien 1975, 247ff. sowie die verschiedenen Studien von Faruk SÜMER, zuletzt in *Belleten* 24 (1960) 567—594.

Zur Sonderrolle des Pontus vgl. A. BRYER, *DOP* 29 (1975) 115—184 sowie X. de PLANHOL *Bull. de l'Assoc. des Geogr. Franç.* 1963, 2—12 und I. MELIKOFF, *Bedi Kartlisa* 27/28 (1964) 18—27.

[64] Historische Topographie, ethnische Struktur und damit zusammen auch die lokalen Bautraditionen des zentral- und ostanatolischen Raumes sind — soweit es den byzantinischen Herrschaftsbereich betrifft — trotz einiger Vorarbeit in einzelnen Regionen noch weithin unbekannt; Anatolien hatte ja seit altersher eine recht gemischte Bevölkerung (vgl. u. a. P. CHARANIS, *DOP* 29 [1975] 3—20 sowie Actes 14. Congr. Int. Et. Byz. II. Bukarest 1976, 315ff.; allgemein auch C. MANGO, Byzantium. The Empire of New Rome. London 1980, 17ff. und 26ff.). Darüberhinaus haben die im gesamten Mittelalter stattfindenden Bevölkerungsverschiebungen im mittleren und östlichen Anatolien starke Veränderungen der bis dahin gewachsenen Bevölkerungsstruktur bewirkt (vgl. dazu Sp. VRYONIS a. O. 42—55, 252ff.); besonders zu nennen wären die jakobitische Einwanderung im 10. Jh. (vgl. G. DAGRON, *TM* 6 [1976] 177—216) und mit noch größeren Auswirkungen die armenischen Wanderungen nach Kappadokien und Kilikien (vgl. G. DÉDÉYAN, *Byz* 45 [1975] 41—117). Zur Ansiedlungspolitik vgl. auch P. WIRTH, *Byz. Forsch.* 7 (1979) 203—212 sowie — soweit es den Westen des byzantinischen Reiches betrifft — die übrigen Studien in diesem Zeitschriftenband.

Eine noch heute weitgehend vollständige Zusammenfassung der bisher bekannten Werke der byzantinischen Monumentalkunst aus der Zeit vom 11.—14. Jh. verdanken wir N. THIERRY (L'Art monumental byzantin en Asie Mineure ... *DOP* 29 [1975] 75—111); freilich geben diese Bestandsaufnahmen infolge der bestehenden Bedingungen (s. N. THIERRY a. O. 75) nur ein verzerrtes Bild der allgemeinen Architekturentwicklung jener Jahrhunderte und sicher keines des zur Zeit der Seldschukeneroberung tatsächlich

von den Eroberern übernommen werden konnten: im Osten verblieb die Bevölkerung weitgehend an ihren (die alten Namen bewahrenden) Wohnsitzen und stand so den neuen, den Christen im allgemeinen tolerant gegenüberstehenden Herren zur Verfügung[65], während im Westen die Städte vielfach verödet lagen und damit die Möglichkeiten einer kulturellen Kontinuität doch erheblich eingeschränkt, wenn nicht gar unmöglich wa-

vorhandenen und genutzten Baubestandes, da in vielen Fällen noch Bauten aus dem 5./6. Jh. bis ins hohe Mittelalter hinein in Gebrauch blieben. Ein solcher (zweifellos wünschenswerter) Katalog kann hier nicht gegeben werden, doch soll wenigstens auf die wichtigeren seit jener Arbeit neu oder erweitert publizierten Monumente (10.—14. Jh.) verwiesen werden:

Apollonia am Rhyndakos (Hag. Konstantinos): C. MANGO, *DOP* 33 (1979) 329—333.
Pergamon (Stadtanlage): W. RADT, *AA* 1976, 308—309; 1977, 298—302; 1978, 409—417; 1979, 308—316; 1980, 401—407; dazu W. RADT in: Wohnungsbau im Altertum (*Diskuss. z. archäol. Bauforschung* 3). Berlin 1979, 199—223.
Sardes (Kirche E): H. BUCHWALD, *JÖB* 26 (1977) 265—299.
Selçikler — Payamalanı: *Anat. St.* 26 (1976) 62.
Latmos-Gebiet: *AJA* 83 (1979) 343.
Iasos (Vierkonchenkirche): D. LEVI, *ASAtene* 27/28 (1965/66) 462—467.
Xanthos (O-Basilika): *AJA* 81 (1977) 320f.; 82 (1978) 337f.; *Anat. St.* 26 (1976) 67f.; 27 (1977) 60f.
Side (Kapelle): A. M. MANSEL, *AA* 1975, 50—55; Side. 1947—1966 yılları kazıları (*TTK-Yayınl.* V—33). Ankara 1978.
Anemurion (Kirche): *Anat. St.* 29 (1979) 182f.; *AJA* 83 (1979) 344.
Sarıkilisse: S. J. HILL, Yayla. Newcastle upon Tyne 1977, 16—20.

[65] Vgl. hier O. TURAN, *Studia Islamica* 1 (1953) 65—100 sowie Sp. VRYONIS a. O. 223ff. und 465ff.; hier ist freilich einzuschränken, daß die ostanatolischen Städte zum Zeitpunkt ihres Überganges in seldschukische Herrschaft gewiß nicht mehr in voller Blüte standen, sondern bereits in den Kriegen mit den Arabern und unter früheren seldschukischen Einfällen z. T. erheblich gelitten hatten (vgl. Sp. VRYONIS a. O. 252ff.; Cl. CAHEN a. O. pass.) sowie I. MELIKOFF, *Selçuklu Araştırm. Derg.* 4 [1975] 187—195 zu Sıvas, das z. Zt. der seldschukischen Eroberung 1085 zerstört und von seinen Einwohnern verlassen war). Im übrigen bildete sich aber in den Städten, in denen es den neuen Herren ja an rascher Entwicklung von Handel und Gewerbe lag, bald eine „Symbiose" alter und neuer Bevölkerungselemente heraus, wie das für Konya im 13. Jh. bezeugt ist (vgl. J. M. ROGERS, *KuOr* 6 [1969] 153f.) und sich vielleicht auch aus einigen in kappadokischen Kirchen erhaltenen Inschriften entnehmen läßt, in deren Stiftungsinschriften die Laskaridenkaiser bzw. Andronikos II. gemeinsam mit Sultan Mas'ûd II. genannt wurden (vgl. Cl. CAHEN a. O. 422f. sowie M. RESTLE, Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien. Recklinghausen 1967, I 165f., 174; vgl. auch G. P. SCHIEMENZ, *JÖB* 14 [1965] 207—238, spez. 209f.).

Das zeigt sich ferner in der Mitarbeit christlicher Baumeister an den Vorhaben der neuen Herrscher (vgl. Sp. VRYONIS a. O. 235f.; M. MEINECKE, Fayencedekorationen seldschukischer Sakralbauten in Kleinasien [*Ist. Mitt.*-Beih. 13]. Tübingen 1976, 121); aus neueren Arbeiten sind zu den dort aufgeführten Namen noch hinzuzufügen: Mîkaîl b. 'Abdallah (RCEA Nr. 4695), der beim Bau der Ulu Cami in Sivrihissar tätig war; Kalûkwân b. Snbâd Qunâwî (*Anat. St.* 15 [1965] 80), der wohl 1224/622 H beim Bau der Mauern in Antalya mitwirkte.

ren[66]. Daraus ergab sich, daß sich in den ehemaligen östlichen Reichsgebieten — zu großen Teilen ohnehin eher dem georgisch-armenischen Kreis zugehörig als eigentlich byzantinischer Bautradition — lokale Traditionen eher hielten und so Beziehungen zwischen den beiden Architekturkreisen möglich wurden. Freilich blieben — obwohl Byzanz nach Westen hin erhebliche Ausstrahlungskraft besaß — Einwirkungen aus kleinasiatischer Architekturtradition nach Osten hin insgesamt gesehen gering, da das seldschukische Architekturschaffen erst nach einer fast zwei Generationen währenden Pause gegen M. 12. Jhs. einsetzte und dann erheblich stärker mit den östlichen Nachbargebieten, mit Mesopotamien, vor allem aber mit Iran und Nordsyrien verbunden war[67]. Das gilt in erster Linie für die durch

[66] Untersuchungen über den Niedergang einzelner Städte — basierend auf archäologischer Untersuchung der örtlichen Baureste und der Literatur — sind bisher nur in ganz geringem Umfang angestellt bzw. publiziert worden; vgl. hierzu allgem. Sp. VRYONIS a. O. 241ff., 251ff., 415ff. sowie V. HROCHOVÁ, Aspects sociaux et économiques de la décadence des villes byzantines à l'epoque des Paléologues, in: Actes 14. Congr. Int. Et. Byz. II. Bukarest 1975, 127—131 und Cl. FOSS, Byzantine cities of Western Asia Minor. Diss. Harvard 1972. An Einzeluntersuchungen sind zu nennen: W. MÜLLER-WIENER, Ist. Mitt. 11 (1961) 5—122 und 17 (1967) 279—290; P. VERZONE, Le ultime fasi vitali di Hierapolis di Frigia, in: Proceed. 10. Congr. Int. Class. Arch. Ankara 1978, II 271—272; Cl. FOSS, Byzantine and Turkish Sardis (*Arch. Expl. of Sardis* — Monogr. 4). Harvard Univ. Press 1976; Cl. FOSS, Ephesos: the late antique, byzantine and turkish city. Cambridge 1979; W. WURSTER, Die Stadt Pinara, *AA* 1978, 97—99; J. BORCHHARDT, Myra. Eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit (*Ist. Forsch.* 30). Berlin 1975; zu Pergamon vgl. oben Anm. 64.

[67] Vgl. dazu die wichtigen Bemerkungen von J. M. ROGERS, *KuOr* 6 (1969) 152f.: „... The origins of both plans and decorative schemes of Seljuk architecture in Anatolia are extraordinarily varied — Syria, Mesopotamia, Iran, the Caucasus and Transcaucasia, with even Byzantium perhaps, included; but these origins, sometimes remote, provided only the basis for an expression of original creative talent and by their very variety may have stimulated the craftsmen as they came into contact with one another." Ähnlich auch D. KUBAN (*Anatolica* 2 [1968] 122: „... Between the end of the 11th century to the 15th century in a period of great pragmatism, tolerance and eclecticism, all formal, technical and symbolical ideas then circulating in the Near East participated in the formulation of new patterns".

Eine detaillierte zusammenfassende Behandlung der Baukunst seldschukischer Zeit steht noch aus; neuere Übersichten bei O. ASLANAPA, Turkish Art and Architecture. London 1971, sowie bei M. SÖZEN u. a., Türk mimarisinde gelişimi ve Mimar Sinan. Istanbul 1975. Bei beiden auch umfassende Bibliographien; dazu auch O. ASLANAPA, Selçuklu Sanatı bibliografyası. Istanbul 1971. Die älteren Arbeiten von A. GABRIEL, Monuments Turcs d'Anatolie (2 Bde.; Paris 1931—1934) sowie Voyages archéologiques dans la Turquie Orientale (Paris 1940) behalten als Bestandsdokumentationen nach wie vor ihre Bedeutung. Daneben wurden in neuerer Zeit einige Regionalstudien publiziert (teils als Aufsätze — vgl. dazu die o. g. Bibliographien —, teils als Monographien); hier zu nennen: A. ALTUN, Mardin'de Türk mimarisi. Istanbul 1971; O. ARIK, Bitlis yapılarında Selçuklu rönesansi.

islamisches Stadtleben geprägten Bautypen Moschee, Medrese, Spital, für die es im Osten ja bereits aus ihren spezifischen Funktionen heraus entwickelte Typen gab, obwohl sich andererseits die Seldschuken deutlich um eine selbständige Weiterentwicklung dieser Typen und um ihre Anpassung an die andersartigen Bedingungen Anatoliens bemühten; dabei bildeten sich regional begrenzte Schulen heraus[68]. Das gilt begrenzt für die Formenwelt dieser Architektur, in der sich aus dem Nebeneinander verschiedener Bevölkerungselemente doch hier und da Parallelen zu georgisch-armenischen Formen finden[69]; das gilt begrenzt auch für die Konstruk-

Ankara 1971; J. ASLANOĞLU, Tire'de Camiler ve üç Mescit. Ankara 1978; S. LLOYD—D. T. RICE, Alanya (Alâ'iyya). London 1958/Ankara 1964; G. ÖNEY, Ankara'da Türk devri dini ve sosyal yapıları. Ankara 1971; N. TABAK, Ahlat Türk mimarisi. Istanbul 1972; R. H. ÜNAL, Les monuments islamiques anciens de la ville d'Erzurum et de sa région. Paris 1968.

Weiterhin wurden einzelne Bautypen zusammenfassend bearbeitet: K. ERDMANN, Das anatolische Karavansaray des 13. Jhs. I (*Ist. Forsch.* 21). Berlin 1961; II/III (*Ist. Forsch.* 31). Berlin 1976; A. KURAN, Anadolu Medreseleri I. Ankara 1969; M. SÖZEN, Anadolu Medreseleri: Selçuklu ve Beylikleri devri I. Istanbul 1971. Zu baugeschichtlichen Fragen allgemeiner Bedeutung: J. M. ROGERS, Waqf and patronage in Seljuk Anatolia. *Anat. St.* 26 (1976) 69—103.

[68] Vgl. hierzu K. ERDMANN, Zur türkischen Baukunst seldschukischer und osmanischer Zeit. Ist. Mitt. 8 (1958) 1—39, spez. Anm. 25; vom gleichen Verf.: Die Sonderstellung der anatolischen Moschee des 12. Jhdts., in: Communications 1. Congr. Int. Turk. Art. Ankara 1961, 94—101. Vgl. auch M. MEINECKE, *Der Islam* 47 (1971) 230ff. sowie vom gleichen Verf.: Fayencedekorationen seldschukischer Sakralbauten in Kleinasien (*Ist. Mitt.*-Beih. 13). Tübingen 1976, 121ff. zu den einzelnen Schulen in Anatolien.

[69] Solche Parallelen finden sich an verschiedenen Orten, freilich in einem angesichts der großen Zahl seldschukischer Bauten doch nur sehr geringen Umfang. Zu nennen wären im einzelnen: *2. H. 12. Jh. — Erzurum* (Zitadellmoschee; R. H. ÜNAL a. O. 21); *ca. 1180 — Divriği* (Kale Cami; K. ERDMANN, *Ist. Mitt.* 8 [1958] 8); *1218/20 — Hekim Hanı* (ERDMANN, Karavansaray, Nr. 18); *1225/28 — Divriği* (Moschee und Spital; B. BREND, *KuOr* 10 [1975] 173ff.); *1229/30 — Sultan Han bei Aksaray* (ERDMANN, Karavansaray, Nr. 25); *1229/30 — Sultan Han bei Kayseri* (ERDMANN, Karavansaray, Nr. 26); *ca. 1250 — Erzurum* (Çifte Minare Medrese; ROGERS, *Anat. St.* 15 [1965] 63—85); *1271 — Sivas* (Çifte Minare Medr. und Gök Medresesi; J. M. ROGERS, *Anat. St.* 15 [1965] 63—85); *1310 — Erzurum* (Yakutiye Medresesi).

Die an den o. g. Bauten beobachteten Parallelen beziehen sich nur selten auf die eigentlich architektonische Seite dieser Bauten (Grund- und Aufriß) wie etwa in Divriği bei der Kale Cami (vgl. K. ERDMANN, in: Communic. 1. Congr. Int. Turk. Art. Ankara 1961, 99) und bei der aus Spital und Moschee bestehenden Baugruppe (vgl. D. KUBAN, *Anatolica* 2 [1968] 122—129); byzantinische Einwirkungen sieht H. ERDMANN (*ZDMG*-Suppl. 3 [Wiesbaden 1977] 1595) bei den Hallenbauten der großen seldschukischen Han-Anlagen. In der Mehrzahl der Fälle sind Querbeziehungen nur im Baudekor zu erkennen, wo sich allerdings vielfältige Einflüsse überschneiden: örtliche Traditionen mischen sich mit nahöstlichen Motiven sowie mit vorislamisch-türkischen Elementen (vgl. J. M. ROGERS, *KuOr* 6 [1969]

tionsweisen, in denen der in Ost- und Mittel-Anatolien ebenso wie in Nordsyrien heimische Steinbau den iranischen Ziegelbau ersetzte[70]. Daß im Rahmen dieser Steinarchitektur antike und byzantinische Spolien nicht nur als bequem zu gewinnendes Baumaterial genutzt wurden, sondern häufig an besonderer Stelle als Betonung oder als zusätzlicher Dekor eingesetzt wurden, vielleicht gelegentlich mit Gedanken, die über die reine Freude an deren künstlerischem Wert hinausgingen[71], ist keine Besonderheit seldschukischer Architektur, sondern findet sich ebenso auch bei byzantinischen Bauten der Zeit wie z. B. bei der Kirche Hagios Eleutherios in Athen (12. Jh.) oder beim Vortor der Porta Aurea in Konstantinopel (A. 13. Jh.) oder bei dem stark byzantinisch beeinflußten Bau von San Marco in Venedig.

152ff.). Trotz einer großen Zahl neuerer Detailstudien sind diese Einflüsse kaum voneinander zu trennen; vgl. hierzu S. ÖGEL, Bemerkungen zu den Quellen der anatolisch-seldschukischen Steinornamentik. *Anatolica* 3 (1969/70) 189—194 sowie von der gleichen Verf. Anadolu Selçukluları'nın taş tezyinatı. Ankara 1966; vgl. auch M. MEINECKE a. O. (s. Anm. 68) 121ff. Wichtig in diesem Zusammenhang die ausführlichen Studien von G. ÖNEY zu verschiedenen Motivgruppen (Lebensbaum: *Belleten* 32 [1968] 25—50; Stier-Darstellungen: *Belleten* 34 [1970] 83—120; Jagdszenen: *Anadolu* 11 [1967] 121—159; Sonnen- und Mondrosetten: *Anatolica* 3 [1969/70] 195—203; Fisch-Darstellungen: *Sanat Tarih Yıll.* 2 [1966/68] 142—168; Drachen-Darstellungen: *Belleten* 33 [1969] 171—216; Löwen: *Anadolu* 13 [1971] 43—67; hier starke Betonung der Bezüge zum zentralasiatischen Herkunftsgebiet der Seldschuken; dagegen betont J. M. ROGERS (Islamic Civilization [vgl. Anm. 18a] 248) die Möglichkeit von Beziehungen zur byzantinischen Lokaltradition wie aber auch zum Baudekor des ayyubidischen Syrien bzw. des fatimidischen Ägypten.

[70] Während in den östlichen Gebieten mit georgisch-armenischer Tradition fast ausschließlich Steinbau anzutreffen ist, finden sich im mittleren Anatolien auch Ziegelbauten aus mittelbyzantinischer Zeit — so u. a. Ankara (Hagios Klemens; ca. 8./9. Jh) und Kirşehir (Üçayak; ca. 11. Jh.) — sowie Bauten in Mischmauerwerk — so u. a. Canlıkilisse (11. Jh.), Konya (sog. Eflatun Msc.; 10./11. Jh.), Thil-Korluca (Kirchen 1 und 3; 7.—10. Jh.), Myra bei Konya (Hagios Eustathios: *RA* 9 [1907] 27ff.).

[71] Zur Spolienverwendung bei seldschukischen Bauten allgemein G. ÖNEY (*Anadolu* 12 [1968] 17—38) sowie K. ERDMANN (Karavansaray II/III — s. Anm. 67) 89—92. Die hier gemachten Einzelbeobachtungen lassen sich entsprechend auch für Moscheen, Befestigungen usw. wiederholen — so etwa die Verwendung von Spolienkapitellen in betonter Position vor dem Mihrab der Ulu Cami in Sivrihissar (vgl. K. OTTO-DORN, *Anadolu* 9 [1965] 165f.) oder die Verwendung antiken Skulpturenschmucks an den (heute nicht mehr vorhandenen) Stadtmauern von Konya (vgl. dazu L. DE LABORDE, Voyage de l'Asie Mineure. Paris 1838, Taf. 63 und 64, sowie Ch. TEXIER, Description de l'Asie Mineure ... Paris 1849, Taf. 97) und ebenda die Nutzung antiker Sarkophage an der Sahib Ata Moschee; zu nennen auch der reiche Fassadendekor der Ulu Cami in Diyarbakır (G. ÖNEY a. O. 18) sowie die Verwendung einzelner Stücke in Sıvas, Akşehir, Amasya und Kayseri (vgl. F. W. DEICHMANN, *AA* 1938, 205ff. und G. ÖNEY, *Anadolu* 9 [1965] 180); zu Spolien in Seyyitgazi-Tekke (Nakoleia) vgl. J. KRAMER, *JÖB* 22 (1973) 241—250 (angesichts der Fülle hierzu vorhandenen Materials sollten hier nur einige Beispiele und nicht eine auch nur annähernd vollständige Übersicht zum Thema gegeben werden).

Unklar ist, ob eine Erscheinung, die sich in der Baukunst sowohl des seldschukischen wie des ayyubidisch-mamlukischen Herrschaftsbereiches findet, auf Beziehungen zur byzantinischen Architektur zurückgeführt werden kann oder ob sie nicht nur aus den Zwängen erweiterter Funktionen heraus entstand — verbunden mit dem Wunsch nach möglichst eindrucksvoller Baugestalt: die Bildung von Baugruppen. Im frühchristlich-byzantinischen Sakralbau seit langem üblich — in Kirchengruppen und in Kombinationen von Kirchen und Memorialbauten, aber auch in der Verbindung von Kirchen mit Profanbauten in Klosteranlagen — erschienen in der islamischen Welt mit der Verbreitung des Bautypus Medrese im Laufe des 12. Jhs. solche bis dahin im Sakralbau nicht üblichen Baugruppen zunehmend häufiger — in Anatolien ebenso wie in Ägypten und Syrien[72]. Ihren Höhepunkt erreichte diese Gruppenbildung freilich erst in osmanischer Zeit mit der „Külliye“ — einer multifunktionalen Einheit, die aus selbständigen, im Entwurf aber deutlich aufeinander bezogenen Einzelbauwerken bestand[73], wie das in ähnlicher Form zuvor auch in den großen byzantinischen Klöstern zu finden war.

Trotz vielfältiger friedlicher wie kriegerischer Kontakte mit seinen östlichen Nachbarn verhielt sich Byzanz auch weiterhin relativ abwehrend gegen östliche Einwirkungen auf sein Bauwesen, dessen Volumen freilich in gleichem Maße wie das Reichsgebiet schrumpfte; allein im Kunstgewerbe und im Baudekor sind — offenbar teilweise modisch bedingte — seldschukische Einflüsse zu beobachten, so in dem (freilich nur literarisch überlieferten) Muchrutâs oder περσικὸς δόμος im großen Kaiserpalast in Konstantinopel[74]: ein von einem seldschukischen Baumeister errichteter

[72] Bei diesen Baugruppen handelt es sich im allgemeinen um Kombinationen von Medresen mit Stiftergräbern, daneben auch mit einem Hospital oder seltener einer Moschee; in Anatolien wären u. a. zu nennen die Çifte Medrese in Kayseri (1204), die Ulu Cami und das Spital in Divriği (1229), die Huant Hatun-Baugruppe in Kayseri (1238), Çifte Minareli Medrese in Erzurum (M. 13. Jh.). Aus Ägypten kommen hier in Frage u. a. die Baugruppe des Sultans Qalâ'ûn (1283—85) sowie einige der Mamlukengräber in Kairo (Sultan Barqûq, Sultan Qâ'it Bây); aus Syrien u. a. einige Medresen in Damaskus (Medr. al-Nûrîya/1172; Medr. al-'Âdilîya/1222; Medr. al-Qiliğîya/1248); diese Beispiele unterscheiden sich allerdings infolge ihrer Lage in engbebautem Stadtgebiet durch ihre komprimierte Anordnung von den anatolischen Beispielen.

[73] Vgl. hierzu die Literaturzusammenstellung bei MÜLLER-WIENER, Istanbul 368; als Vorbild könnte auf byzantinischer Seite das Pantokratorkloster (vgl. MÜLLER-WIENER, Istanbul 209—215) gelten (erbaut ca. 1118—1136), dessen Multifunktionalität in seinem Typikon deutlich zum Ausdruck kommt.

[74] Hierzu zuletzt C. MANGO, The Art of the Byzantine Empire 312—1453. New Jersey 1972, 228f. mit kommentierter Übersetzung des Mesarites-Textes. Zu sonstigen Bezügen vgl. G. ÖNEY, Anatolian Seljuk influence on byzantine figural art. *Selçuklu Araştırm. Derg.* 3 (1971) 105—118 sowie L. MPOURA, *Byzantina* 5 (1973) 143f.

Pavillon mit orientalischem Dekor, darunter Fliesen der Art, wie sie aus zahlreichen seldschukischen Bauten bekannt sind, sowie eine mit Muqarnas(?)-Dekor gezierte Decke. Solche Motive fanden sich übrigens in der gleichen Zeit auch am Normannenhof in Sizilien (Cappella Palatina in Palermo), hier kombiniert mit Mosaiken von der Hand byzantinischer Meister.

Selbständige und hier im Einzelnen nicht weiter zu behandelnde Entwicklungen lassen sich verfolgen in den anatolischen Küstengebieten: im komnenischen Trapezunt mischten sich lokale, byzantinische und seldschukische Elemente, wie das exemplarisch die Hagia Sophia in Trapezunt zeigt[75]. Im kleinarmenischen Kilikien verbanden sich lokale und armenische Bauformen mit abendländischen Motiven sowie mit Elementen aus der islamischen Architektur N-Syriens zu einer durchaus eigenen Baukunst, von der sich allerdings außer den zahlreichen Burgen nur sehr wenig erhalten hat[76]; ähnlich eigenständig verlief auch die Entwicklung im ehemals byzantinischen Zypern, wo die von der herrschenden Schicht getragene fränkisch-gotische Architektur die byzantinische Tradition in die abgelegenen Berge verdrängte.

Gegen A. 14. Jhs. brach das alte Seldschukenreich endgültig auseinander, während sich seit dem E. 13. Jhs. im westlichen Anatolien weitere kleine türkische Herrschaften auf einst byzantinischem Boden bildeten (Osman, Saruhan, Aydın, Menteşe u. a.). In diesen Emiraten entstand seit 1. H. 14. Jhs. dank mannigfacher Anregungen und gegenseitiger Beeinflussung eine äußerst vielgestaltige Architektur, in der sowohl importierte Baugedanken wie lokale Traditionen sichtbar werden, darunter natürlich auch byzantinische Bauformen wie z. B. in der Hüdavendigâr Cami in Bursa[77] sowie Konstruktionsweisen, die hier seit langem heimisch waren

[75] Vgl. D. T. RICE (ed.), The Church of Haghia Sophia at Trebizond. Edinburgh 1968, spez. S. 55—82: T. T. RICE, Analysis of the decoration in the Seljuk style; hierzu auch von derselben Verf. in: Beiträge zur Kunstgesch. Asiens (In memoriam E. Diez). Istanbul 1973, 87—120.

Vgl. auch D. WINFIELD—J. WAINWRIGHT, *Anat. St.* 12 (1962) 131—161 sowie A. BRYER, The Empire of Trebizond and the Pontos. London 1980, und die Aufsätze des Symposiums „The Byzantine Black Sea“ in: Ἀρχεῖον Πόντου 35 (1978).

[76] Zu Kilikien zuletzt T. S. R. BOASE (ed.), The Cilician Kingdom of Armenia. London 1978, mit ausf. Bibliographie; zu Neufunden *Anat. St.* 22 (1972) 41f. und 24 (1974) 27f.; speziell zu den Burgen H. G. HELLENKEMPER, Burgen der Kreuzritterzeit in der Grafschaft Edessa und im Kgr. Kleinarmenien (*Geogr. Hist.* 1). Bonn 1976.

[77] Zu diesem vieldiskutierten Bau des Sultans Murad I. (erbaut ab 1366 als Kombination von Moschee und Medrese in 2 Geschossen mit Verwendung zahlreicher byzantinischer Spolien in der eigenartigen Fassade) vgl. A. GABRIEL, *Vakıflar Derg.* 2 (1942) 49—57; E. H. AYVERDI, Osmanlı mi'mârîsinin ilk devri I. Istanbul 1966, 231—264; A. KURAN, The

wie Ziegeldurchschuß- und Kästelmauerwerk[78]. Mit dem Übergang der byzantinischen Hauptstadt an die Osmanen 1453 übernahmen diese mit manchem Anderen auch das architektonische Erbe Konstantinopels. Auf der Grundlage eines raschen politischen und wirtschaftlichen Aufstiegs, mit ungeheuren, in fast pausenlosen Eroberungskriegen erworbenen Mitteln und in intensiver Auseinandersetzung mit den übernommenen Bauten ihrer Vorgänger schufen sie in kurzer Zeit eine Architektur, deren Werke in ihrem Maßstab ebenso wie in ihrer gestalterischen Qualität bald das Erbe nicht nur erreichten, sondern in Einzelnem durchaus übertrafen.

In der letzten Phase der Auseinandersetzung zwischen byzantinischer und islamischer Architektur lassen sich noch einmal in einzelnen Zügen etwa ähnliche Verhältnisse beobachten wie an ihrem Anfang: Wie im 7./8. Jh. die Omayyadenkalifen die übernommenen Bauwerke ihrer Vorgänger als Maßstab und Anstoß für ihre eigenen Schöpfungen empfanden und daraus Eigenes entwickelten, so entstand nun unter den Osmanenherrschern im Wettstreit mit dem großen Vorbild Hagia Sophia ein großmaßstäbliches Kuppelraum-System; wie dort entwickelte sich in der Auseinandersetzung mit Älterem ein ganzes Architekturkonzept, das hier freilich dank größerer Stabilität des Osmanenreiches eine erheblich längere Lebensdauer hatte als jenes der kurzlebigen Omayyadendynastie.

Was dazwischen lag — vom 8.—14. Jh. —, waren Begegnungen zweier Welten, die sich im Bereich der Architektur ebenso wenig zu sagen hatten wie in anderen Bereichen; sie brachen das Gespräch zwar nie ganz ab, führten es aber auch nie auf wirklich Wesentliches — architektonisch gesehen: Man übernahm zwar vielfach Konstruktionsweisen und lokale Handwerkerfertigkeiten, gelegentlich auch (vielleicht modische) Dekorformen, seltener auch einmal einen einzelnen Entwurfsgedanken (Bryas-Palais; Vorschläge für Bagdad z. B.), man ließ aber nicht die Grundformen der beiderseitigen Baukunst, ihr „Entwurfskonzept", durch Einflüsse von der anderen Seite her verändern — anders als es etwa die innereuropäischen Stilwanderungen und Formtransfers in Mittelalter, Renaissance und Barock zeigen, bei denen eben nicht nur die modische Einzelform oder das dekorative Motiv übernommen wurden, sondern ganze „Entwurfskonzepte", ja darüberhinaus sogar die diesen Konzepten zugrundeliegenden Gedanken und Lebensformen. Trotz vereinzelter Ansätze im 8./9. Jh. ist es im Verhältnis von Byzanz zu seinen islamischen Nachbarn zu solchen Kontakten nie gekommen; die beiden Kontrahenten sind sich letztlich in ihrem Bauen (wie in fast allem Anderen auch) fremd geblieben.

Mosque in Early Ottoman Architecture. Chicago—London 1978, 102ff., 133f.; G. GOODWIN, A history of Ottoman architecture. London 1971, 40f.

[78] Dazu vgl. W. MÜLLER—WIENER, *Ist. Mitt.* 11 (1961) 6—122 und 12 (1962) 70ff. sowie zu technischen Fragen E. REUSCH, Polychromes Sichtmauerwerk byzantinischer Bauten ... Diss. Köln 1971, und M. KLINKOTT, Bericht 30. Tagung f. Ausgrabungswissenschaft der Koldewey-Gesellschaft 1978, 51 ff.

CHARALAMPOS BOURAS / ATHENS

CITY AND VILLAGE: URBAN DESIGN AND ARCHITECTURE

1. Introduction

It is difficult to encompass an account of the towns and villages of Byzantium within the confines of a short report, even when that account is limited to a consideration of their urban design and architecture. The difficulty is increased yet further by any attempt to include the appropriate cross-references to other treatments of the same subject — those, for

---

Abbreviations

Bon, Morée = A. Bon, La Morée Franque. Texte, Planches. Paris 1969.

Bon, Peloponnèse = A. Bon, Le Peloponnèse byzantin jusqu'en 1204. Paris 1951.

Dagron = G. Dagron, Le christianisme dans la ville Byzantine. *DOP* 31 (1977) 3—25.

Foss, Ankara = C. Foss, Late antique and Byzantine Ankara. *DOP* 31 (1977) 29—87.

Foss, Ephesus = C. Foss, Ephesus after Antiquity: A late antique Byzantine and Turkish City. Cambridge 1979.

Foss, Twenty Cities = C. Foss, Archaeology and the twenty Cities of Byzantine Asia. *AJA* 81 (1977) 469—486.

Herrin, Realities = Judith Herrin, Realities of Byzantine Provincial Government. Hellas and Peloponnesos, 1180—1205. *DOP* 29 (1975) 255—287.

Kajdane, Ville—Village = A. P. Kajdane, La ville et le village à Byzance aux XIe—XIIe siècles, in: Le féodalisme à Byzance. Paris 1974, 75—89.

Kirsten, Byz. Stadt = E. Kirsten, Die byzantinische Stadt, in: Berichte zum XI. Internationalen Byzantinistenkongreß. München 1958, 1—48.

Kriesis = A. Kriesis, Greek Town Building. Athens 1965.

Mango, Architecture = C. Mango, Byzantine Architecture. New York 1976.

Mango, Sources = C. Mango, The Art of the Byzantine Empire 312—1453, Sources and Documents. Englewood Cliffs, N. J., 1972.

Bouras = Ch. Bouras, Κατοικίες καὶ οἰκισμοί στήν Βυζαντινή Ἑλλάδα, in: Οἰκισμοί στήν Ἑλλάδα. Athens 1974, 30—52.

Scranton = R. L. Scranton, Mediaeval Architecture in the central area of Corinth, in: Corinth, vol. XVI. Princeton, N. J., 1957.

Tivčev, Cités = P. Tivčev, Sur les cités Byzantines aux XIe—XIIIe siècles. *Byzantino-Bulgarica* 1 (1962) 145—182.

Zakythenos, Byz. Stadt = D. A. Zakythenos, Korreferat zu E. Kirsten, Die byzantinische Stadt, in: Berichte zum XI. Internationalen Byzantinistenkongreß. München 1958, 48—51.

example, written from a historical-geographic point of view or involving the study of the social infrastructure. For the purposes of the present report, therefore, it was necessary not only to establish chronological and geographical boundaries but also to forego any endeavour to establish a broad relationship between the built environment and the structure of Byzantine society and state.

The chronological bounds are logical and self-explanatory. There is a fundamental break, both in the evolution of the cities and in what we know of that evolution, during the dark ages. Before this, the cities retained many of the features they had possessed during late antiquity; subsequently their character underwent a radical change. Our examination of the subject is, therefore, confined to the main Byzantine period (proper) from the ninth century to the fall of the empire in 1453.

As for the geographical boundaries, the cities and villages reviewed are those that formed part of the Byzantine Empire at any given time and in which the medieval Greek cultural tradition remained alive. Reference is made, that is, to settlements in Asia Minor, Greece and the islands, but not to those on the broader periphery of the Byzantine World. Constantinople is excluded, since the imperial capital was a unique city in which both the social structure and the built environment exhibited a number of definitive differences from those of all the other cities, at least during the period under consideration, from the post-iconoclastic period to the capture of Constantinople.

The purpose of this introduction is not to give an account of the history of the cities and villages of Byzantium, but of the history of their urban design: the history, that is, of the way their built environment changed through time. This is followed by an attempt to interpret that environment in terms of the local conditions, the civic functions and the conjuncture of historical circumstances obtained for each particular settlement.

Great difficulties stand in the way of this enterprise, however. In not a single instance do we have a complete picture of a Byzantine city or village. The monographs on the subject are very few in number and the much needed interpretations and reconstructions are limited to fragmentary and imperfectly known sections of the urban tissue which have the fortune to survive and to be studied. A further limitation is therefore involved and the present study will be mainly concerned to indicate, very briefly, the present state of the study of Byzantine urban design, a facet of Byzantine civilization which, however fascinating, has remained largely unexamined.

One of the main factors discouraging students of Byzantine urban design is, of course, the scant nature of the material furnishing direct evidence for it. This is much more limited than that available for the early christian centres, or even for the early christian phases of the cities in question. The poverty of the material is accounted for by a number of specific causes, such as the poor structure of Byzantine buildings; the fact that the cities have been continuously inhabited since the period in question, with the result that the buildings have been repeatedly renewed and the urban tissue modified; and finally, in the case of ancient settlements, the over-eagerness of classical archaeologists to reach the — to them — much more important deeper levels. There can be no doubt that if we are to speak of the Byzantine cities and convert our present general impressions into concrete data, there is need for much preliminary work that will for the most part involve archaeological excavation. Nonetheless, there is undoubtedly great scope for enriching the evidence at our disposal.

The Byzantine texts contain information, of both a direct and an indirect nature, concerning not only individual buildings but also cities and villages. The majority of these statements have been noted by researchers interested in the history of the cities[1], or the historical geography of Byzantium[2]. The report of Ernst Kirsten on the Byzantine city[3], written twenty years ago, is still of great value in this respect. The Byzantine texts undoubtedly have much more information to yield to exhaustive research in the light of the material remains, despite the fact that they refer for the most part to the capital and not the provinces[4], and despite the doubt that is cast upon their accuracy[5]. In addition to the historical and literary texts (of which the *ekphraseis*[6] are the most useful) great importance attaches to

[1] For different points of view concerning the examination of the byzantine cities, see Zakythenos, Byz. Stadt, 49.

[2] Four important studies about the administrative, social and economic significance of the Byzantine cities are the reports of N. V. Pigulevskaja, E. E. Lipšic, M. J. Sjuzjumov and A. P. Každan at the International Byz. Congress of Ochrid, 1961 and the remarks on them by P. Lemerle, P. Charanis and D. Angelov. Cf. Actes du XII Congrès International d'Etudes Byzantines, Tome I. Beograd 1963. For the French translations of three of the above studies see Le féodalisme à Byzance (*Recherches Internationales à la lumière du marxisme* No 79). Paris 1974. Essential are also the works of P. Tivčev, Sur les Cités Byzantines aux XI[e]—XIII[e] siècles. *Byzantino-Bulgarica* 1 (1962) 145—182 and Věra Hrochová, Byzantská města ve 13—15 Stoleti. Praha 1967. A basic work concerning the cities in the early byz. period is that of G. Ostrogorsky, Byzantine Cities in the early Middle Ages. *DOP* 13 (1959) 47—66.

[3] Kirsten, Byz. Stadt.

[4] Mango, Architecture, 10.

[5] Mango, Sources, XIV—XV.

[6] Good examples of them, though of a later date, are the ekphraseis about Imvros and Trebizond by Ioannes Eugenicos. His description of the village Petrina, near Sparta

the lives of the Saints[7], the military handbooks[8], the great variety of official documents and finally, the accounts left by the few travellers of this period[9]. One scarcely examined source, not only of specific information but also of material that would assist in the interpretation and reconstruction of the urban tissue of the Byzantine cities, is the legislation on urban design in force during the period[10].

Under certain conditions the pattern of urban design in some of the later settlements can clarify our understanding of that found earlier, in the Byzantine period. This kind of inference can be drawn in the case of the cities that the Turks made no attempt to redesign during the *Tourkokratia* and also of settlement nuclei (most of them in the islands) in which the conditions of life scarcely changed after the fall of Constantinople.

The last few years have seen an increase in interest in the history of urban design, as well as in the material remains of Byzantine civilisation and the economic history of the cities and their hinterland[11]. As already noted, it is now generally accepted that no advance can be made in any of these fields of scholarship without thorough-going excavation[12] and exhaustive study of the stratigraphy, the pottery, the coins and so on. In the few cases where research of this nature has been carried out, in North Syria[13] and distant Cherson[14] (which lie outside the bounds of the present report), the results have been most satisfactory. The recent monographs dealing with the cities of Asia Minor[15] owe their general acceptance[16] mainly to their having

(Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, Α'. Ἀθῆναι 1912—13, 49—55) remains largely unexplored from a scientific point of view.

[7]See ZAKYTHENOS, Byz. Stadt 48 and the recent work of Dorothy ABRAHAMSE, Hagiographic Sources for Byzantine Cities, 500—900 A. D. Ph. Diss. University of Michigan 1967.

[8] J. TEALL, Byzantine Urbanism in the Military Handbooks, in: MISKIMIN, HERLI-LY UDOVITCH. The Medieval City. Yale 1977, 201—205.

[9]Benjamin of Tudela, Idrisi, Nicolas de Martoni and others.

[10] G. VELENIS, Wohnviertel und Wohnhausbau in den byzantinischen Städten, in: Wohnungsbau im Altertum, Diskussionen zur Archäol. Bauforschung 3. Berlin 1978, 227—236.

[11]A. GUILLOU, Οἰκισμοί στήν Βυζαντινή 'Ιταλία (Στ'—ΙΑ'αἰ.). *Βυζαντινά* 8 (1976) 169—183, mainly 169 and 183.

[12] A. GUILLOU—L. MAVROMATIS, Μεσαιωνική Ἀρχαιολογία. *Βυζαντινά* 8 (1976) 187—189.

[13] G. TCHALENKO, Villages antiques de la Syrie du Nord I, II, III. Paris 1953. About this work, see also MANGO, Architecture 10—11 and KRIESIS 130—131, 182—183.

[14] A. L. JAKOBSON, Rannesrednevekovyi Chersones. Moskva—Leningrad 1959; Srednevekovyi Chersones. Moskva—Leningrad 1950.

[15] FOSS, Ephesus, Sardis, Ankara.

[16] See the book review of A. BRYER in *Speculum* 53 (1978) 140—141 and of A. KAŽDAN in *Βυζαντινά* 9 (1977) 478.

exhaustively studied the archaeological evidence in the light of the written sources. Unless more monographs like them (or even more thorough in their treatment) are written, there will be no progress in the history of Byzantine urban design. We are unhappily far from a methodological approach to investigating the settlements[17], while at the same time, the precious classical and medieval levels of sites in both Greece and Asia Minor are being destroyed at a rapid rate[18].

The following chronological sketch of the evolution of the built environment of the Byzantine cities is exceedingly brief, lays no claim to originality[19] and is beset with the dangers surrounding any generalisation.

a) The early christian city up to ca. the middle of the 6th century[20]. Swift recovery in Greek lands after the barbarian invasions. First contraction of the area occupied by the cities behind the "later Roman" walls. The nature of the urban design changes, with the inclusion of religious centres. New short-lived cities[21].

b) The great gap in our knowledge during the period from the middle of the 6th century to ca. the middle of the 8th century[22]. The cities are restricted to fortified citadels and there is a new contraction in size, but they preserve some of their functions. Ruralization of the cities[23]. Settlements are abandoned and there is a movement of population to strong positions in mountains or on islands. The population is scattered throughout the countryside[24] and declines in size.

c) The cities struggle to survive, or undergo a slow recovery and resumption of activity (middle of the 8th century to 961).

[17] John H. ROSER, A Research Strategy for Byzantine Archaeology. *Byzantine Studies* 6 (1979) 154f.

[18] Ibid. 163, note 43, and H. A. THOMPSON, Classical Lands. *Proc. Amer. Philos. Soc.* 110 (1966) 101, and H. W. CATLING, *Arch. Reports* 1976—77, 3.

[19] For a somewhat similar chronological outline see ZAKYTHENOS, Byz. Stadt 49—51.

[20] Basic bibliography: KIRSTEN, Byz. Stadt 1—19; D. CLAUDE, Die byzantinische Stadt in 6 Jahrhundert. München 1969; MANGO, Architecture 30ff., 49, 53; G. LABBAS, Οἱ πόλεις τῶν Χριστιανικῶν βασιλικῶν. Μιά συμβολή στήν πολεοδομία τοῦ Ανατολικοῦ Ἰλλυρικοῦ, in: Εἰσηγήσεις τοῦ 10ου διεθνοῦς συνεδρίου Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογίας. Thessaloniki 1980, 403—435; N. DUVAL—V. POPOVIĆ, Urbanisme et Topographie Chrétienne dans les provinces septentrionales de l'Illyricum. Ibid. 369—402.

[21] As for instant in Arif in Lycia: R. M. HARRISON, G. R. J. LAWSON, An early Byzantine Town at Arif in Lycia. Yayla, Second Report, 1979, 13—17.

[22] D. A. ZAKYTHENOS, La Grande Brèche, in: Χαριστήριον εἰς Α. Κ. Ὀρλάνδον, Γ'. Athens 1966, 300—327; G. OSTROGORSKY, Byzantine Cities in the early Middle Ages. *DOP* 13 (1959) 45—66.

[23] OSTROGORSKY, op. cit. 65; KAJDANE, Ville—Village 84.

[24] GUILLOU, op. cit. 173.

d) 961—1071. The renaissance of the cities. General progress, increase in population and the re-establishment of civic life. Reconstruction internally, within the fortified cities and expansion around them.

e) The period 1071—1204 saw decline and decay in Asia Minor and revival and a further increase of activity by the cities in Greek lands. Suburbs and villages sprang up on the immediate fringes of the city-fortresses.

f) The Frankish period 1204—1282. A new period of prosperity in Asia Minor under the Laskarids[25]. Development in the kingdom of Trebizond and the despotate of Epiros. A search for security in the city-fortresses in the mountainous areas of Greece[26].

g) The final period, 1282—1453, saw the weakening of the central authority and the acquisition of civic freedoms in some of the cities. Lack of security had its effects on the interior of the cities.

As we have seen, the gap during the dark ages, which is of paramount importance historically, preceded the period under review. During the evolution of urban design not based upon a plan, historical events can occasionally profoundly affect the overall picture: earthquakes and landslides, for example, fires, disease, which causes an abrupt fall in the population, violent enemy attack and capture. When the cities in question are possessed of great vitality, recovery is swift and the changes in the built environment small. When, on the other hand, there already exist basic factors making for the decline of urban life and for social and economic decay, then disasters such as these are the occasion of fundamental changes: the confining of the population to a section of the settlement, the progressive abandonment of the settlement in favour of other sites and finally, in most cases, complete abandonment and desertion.

In the cities in the regions under examination it is apparent that these phenomena did in fact appear during the great crisis of the Byzantine state, beginning late in the 6th century and lasting for a period of at least two hundred years. The difficult question of whether or not the cities were continuously inhabited, which has divided Byzantine historians for the last thirty years[27], falls outside the scope of the present study. As we shall see,

[25] As for instance in Sardis (FOSS, Sardis, 82ff.). See also C. FOSS, Late Byzantine Fortifications in Lydia. *JÖB* 28 (1979) 297—320 and the introduction to an article by H. BUCHWALD in *JÖB* 28 (1979).

[26] Mystras, Mouchli, Tsipiana, Leontari and others.

[27] A. P. KAŽDAN, Vizantijskie goroda v. VII—XI v. v. Sovetskaja archeologija XXI, 1954; IDEM, Derevnja i gorod v. Vizantii IX—X vv. Moskva 1960, chapters 4—5 and IDEM in *Βυζαντινά* 9 (1977) 478—484; OSTROGORSKY, op. cit. and Byzantium in the seventh Century, *DOP* 13 (1959) 3—21; Sp. VRYONIS, An Attic Hoard of Byzantine Gold Coins (668—741) ... and the numismatic evidence for the Urban History of Byzantium, in: Melanges G. Ostrogorsky, I. 1963, 291—300, especially p. 296; A. GUILLOU, La civilisation byzantine. Paris 1974, 263—304; D. A. ZAKYTHENOS, Ἡ Βυζαντινὴ Ἑλλάς, 392—1204. Athens 1965, 36—52.

the archaeological evidence in many cases attests to protracted periods of abandonment and fundamental changes in urban design after the dark ages. In other spheres, however, the cultural continuity demonstrates incontrovertibly the continued existence of a lifestyle with some urban features.

2. General Review of the Material and the Present State of Research

It is now clear that we may not speak of the urban design of a settlement without some reference to the built environment, which is mostly known through its plan. All other available information is valuable for purposes of dating and interpretation, but the plan itself is indispensable. We have also noted the role played by chance in the preservation and recording of the material, most of which comes from excavation. The most common situation in both Greece and Asia Minor is that we have a partial or a sketch plan, drawn incidentally during the course of excavation of much earlier antiquities — usually classical — in the same region; or we have a later form which supposedly preserves, to a greater or lesser degree, the details of the Byzantine pattern. Specifically Byzantine excavations are rare. At this point it is necessary to give a brief description and assessment of the material in question.

We may begin with the larger centres of Greece in the Middle Byzantine period, which appear to have flourished until at least the middle of the 12th century. Of these, Corinth has been the subject of the most methodical investigation: the city developed commercially at an early date[28], there are extensive levels surviving from the Byzantine period and we have some written evidence relating to the life of the city at this period[29]. The excavations by the American School of Classical Studies have uncovered a large area of the settlement and a general plan was drawn and

[28] Corinth was one of the major cities during the economic recovery of the provincial byzantine centers, D. M. METCALF, Corinth in the ninth century, The numismatic Evidence. *Hesp.* LXII (1973) 180—251.

[29] See HERRIN, Realities, passim.

[30] R. L. SCRANTON, Corinth XVI. Medieval Architecture in the central Area of Corinth. Princeton, N. J., 1957.

published by R. Scranton[30] twenty three years ago. The section of the ancient Agora that has been fully excavated clearly represents only one part of the medieval city[31], and not that in which the most important churches were located. More recent discoveries, published in the archaeological reports in Hesperia[32] and the Archaiologikon Deltion[33], have added greatly to our knowledge of Corinth in the Middle Byzantine period[34] so that it is now known in greater detail than any other city. It is clear that the acropolis, the Akrokorinthos, was some distance away from the city[35] and that the latter had a separate defensive system[36], although the plan of the fortifications is completely unknown. They certainly did not follow the line of the huge ancient defence wall and may also have departed from that of the late Roman enceinte[37].

The systematic excavation of Corinth makes it possible to draw a number of important historical conclusions[38] and to derive valuable evidence for the architecture and urban design of the city. The remains of ancient buildings that were still standing[39] were re-used and thousands of spolia were incorporated in the medieval structures. A number of roads retained the same line as in antiquity and some of the free space of the ancient city continued to function as open space, though the rest of it was relatively densely built up. The historical evidence for the existence of industry at Corinth is corroborated by the discovery of a large number of workshops; like the houses, these have been dated by coins[40] and sherds[41]. The most significant features to emerge from the ruins of the Middle Byzantine city

[31] D. PALLAS, Book review of R. SCRANTON, Corinth XVI, *EEBS* 28 (1958) 530—537.

[32] *Hesp.* 31 (1962) 95; 41 (1972) 143—184; 42 (1973) 180; 43 (1974) 7—13; 44 (1975) 1—6; 46 (1977) 63—67; 47 (1978) 29—34.

[33] *Ἀρχ. Δελτ.* Χρονικά, 16 (1960) 83—84; 17 (1961) 61ff., 74—78; 19 (1964) 100; 21 (1966) 133—35; 22 (1967) 184—185, 218, 219; 23 (1968) 135; 24 (1969) 102; 27 (1972) 221—224; 28 (1973) 136; 29 (1973—74) 212, 252, 254.

[34] An indication of the considerable size of the mediaeval settlement is given by a fortuitous finding of a lead seal, dated about 1000, at the south-east end of the modern village (*Α. Δ.* 29 [1973—74] 212).

[35] For Akrocorinth, see R. CARPENTER—A. BON, The defences of Acrocorinth and the lower town, Corinth III, II. Cambridge Mass. 1936, mainly p. 274—275, 256.

[36] The evidence from the Chronicle of Morea is clear: '"Η χῶρα γάρ εὑρίσκεται κάτωθεν εἰς τόν κάμπον, μέ πύργους τε καὶ μέ τειχεά καλά περικλεισμένη".

[37] T. GREGORY, The late Roman Wall at Corinth. *Hesp.* 48 (1979) 264—280.

[38] A general historical report, prior to the excavations, is given by J. H. FINLAY Jr., Corinth in the Middle Ages. *Speculum* 7 (1932) 477—479.

[39] R. L. SCRANTON, passim, and *Α. Δ.* 23 (1968) 135.

[40] Referred many times in the annual archaeological reports in *Hesperia*.

[41] Ch. H. MORGAN, Corinth XI, The Byz. Pottery. Cambridge Mass. 1942; Mackay Theodora STILLWELL, More Byzantine and Frankish Pottery from Corinth. *Hesp.* 36 (1967) 249—320.

are the absence of any plan, with the settlement developing in a spontaneous and dynamic fashion, the form of the urban tissue, the small size of the houses and their vernacular style. It is rare that any specific intention can be determined in the building of the structures[42]; even the erection of a stoa on the commercial street appears to have been a local improvisation rather than the conscious revival of ancient methods[43], despite the fact that there were ample models amongst the classical ruins. In any event, the interpretation of the discoveries made since the appearance of the book by Scranton (as well as of those that will doubtless be made in the future) means that the sources for the urban design in the Byzantine period are more complete for Corinth than for any other city.

The Byzantine city of Argos also had a strong acropolis and a separately fortified settlement[44]. In contrast with Corinth, however, little is known of the city. We are still far from even a basic plan of medieval Argos, since the fortress was radically remodelled during the Frankish period[45] and most of the settlement is overlaid by the modern city. The Byzantine levels of a small section systematically excavated by the French Archaeological School have not yet been published[46] and the scant remains of Byzantine buildings discovered by chance elsewhere[47] have a very limited value. Things seem to have been much the same at neighbouring Nauplion (which appears to have been restricted in area to the "Castle of the Greeks"[48] throughout the entire Byzantine period) and also at Patras itself. The latter was a Peloponnesian city of some importance which had a flourishing industry from as early as the 9th century[49]; the history of its

[42] As at a building of unknown use, at the S. W. corner of the Agora, *Hesp.* 31 (1962) 95—98.

[43] R. SCRANTON, op. cit. 134—135.

[44] According to the Chronicle of Morea "Τό κάστρο κείτεται εἰς βουνίν, πολλά ἔνι ἀφηρημένον· ἦν δέ τοῦ Ἄργους τῆς πόλεως ἡ χῶρα/μεγάλη· μέσα εἰς τόν κάμπον κείτεται, ὡς τέντα ἁπλωμένη".

[45] BON, Morée, Planches 134, 135, 136, 139. Unfortunately modern excavations search of prehistoric antiquities completely destroyed both frankish and byzantine ruins and strata inside the castle. *BCH* 1965, 896—898 and *Α. Δ.* 20, 1965, 166.

[46] Some information is given in *BCH* 95, 1971, 745, 765, 767; 92 (1968) 1004, 1007; 93 (1969) 978, 1013; 94 (1970) 765—798.

[47] *Α. Δ.* Χρονικά, 23 (1968) 130, 144; 24 (1969) 108, 121—122; 25 (1970) 154, 168, 169; 26 (1971) 78, 112; 27 (1972) 192—194, 208; 28 (1973) 105, 112, 122, 123, 126, 130, 132, 153, 155 and 29 (1973—74) 218, 219, 222, 227, 230, 260.

[48] Semne KAROUZOU, Τό Ναύπλιο. Athens 1979, 22—28, W. SCHAEFER, Neue Untersuchungen über die Baugeschichte Nauplias im Mittelalter. *Arch. Anz.* 1961, 156—214, mainly 177, n. 17. See also *Α. Δ.* 28 (1973) 230—235.

[49] Textiles and rugs, presented by Danielis to the emperor Basil I, Theoph. Cont., Bonn, 318—319.

urban design fluctuated considerably during the medieval period[50], but it, too, remains inaccessible to research. At Patras we again find that the *Kastro* was separate from the fortified settlement; the latter must have extended as far as the harbour. However, in the absence of archaeological excavation[51] and given that all the Byzantine churches[52] have been destroyed, we can only guess at the form of the city[53].

There appears to be more material in the Southern Peloponnesos, where there is also greater hope that research will prove productive. In the case of Monemvasia we already have a number of incomplete plans[54] of the later city and the nature of the terrain is such that this must have retained many features of the medieval tissue[55]. The Byzantine city was constructed in the 7th century by refugees from other towns in the Morea[56] and was probably restricted at first to the exceedingly strong *Kastro*; it seems, however, to have expanded to include the narrow strip of land on the south side of the rock[57] as early as the 11th century. This section was very densely inhabited at a later date and was radically reconstructed during the second Venetian occupation; the fortifications, too, were significantly modified, but there nonetheless remains great scope for research. This is also true of the settlement inside the *Kastro* for, allthough it is in ruins, the medieval pattern is better preserved here. Monemvasia is also of unique historical interest on account of its social structure, the orientation of the inhabitants towards the sea, the noble families that dwell in the city and the concept of a unified society with civic rights[58]. At a future date these features may perhaps be examined in relation to the built environment with valuable results.

[50] St. THOMOPULOS, Ἱστορία τῆς πόλεως Πατρῶν. Patras 1950, 252ff.

[51] *Α.Δ.* Χρονικά, 16 (1960) 137; 29 (1973—74) 355, 394, 406.

[52] For the remains of a large middle-byzantine church found in Saint George square, see in *Α.Δ.* 20 (1965) 220—222.

[53] Late-period travellers P. Tafur and N. Martoni, mention the existence of large and rich mansions in Patras. D. A. ZAKYTHENOS, Le Despotat Grec de Morée II. Athènes 1953, 178.

[54] E. XANALATOU-DERNKALIN, A. KOULOGLOU-PERBOLARAKE, Μονεμβασία. Athens 1974, 23—25 and Charis KALLIGA, Ἡ ἐκκλησιαστική ἀρχιτεκτονική στήν Μονεμβασία κατά τήν Β' Ἑνετοκρατία καί τό καθολικό παρεκκλήσι τῆς Ἁγίας Ἄννας, in: Ἐκκλησίες στήν Ἑλλάδα μετά τήν Ἅλωση. Athens 1979, 245.

[55] As the central road leading from the entrance-gate to the church of Helcomenos or the stepped access to the castle. See also KRIESIS 149—150.

[56] BON, Peloponnèse 34, 63, 64, 71—74.

[57] For the remains of a recently found chapel of this period see in *Α.Δ.* 29 (1973—74) Χρονικά, 420—421. The lower city was burned in 1292. See K. ANDREWS, Castles of the Morea. Princeton, N. J., 1953, 202—203.

[58] ZAKYTHENOS, op. cit., 116, 173—74.

Lacedaemonia, the medieval Sparta, was an important provincial centre during the Middle Byzantine period; there is serious scope for excavation here, but at present little is known of the city. According to the written sources it was abandoned during the dark ages[59], was re-occupied at the beginning of the 9th century and by the late 10th was again flourishing. This is the period for which we have considerable evidence[60] in the "Life of Hosios Nikon Metanoeite". The city was abandoned a second time during the 13th century when the inhabitants, in quest of the security afforded by a more strongly fortified site, built Mystras. Lacedaemonia appears nonetheless to have flourished for four centuries. Many of the local land-owning aristocracy lived here[61] and there was considerable commercial and industrial activity[62] alongside the agricultural exploitation of the fertile hinterland.

Roman Sparta had been an extensive city[63]; a limited area around the acropolis, covering approximately 650 × 300 metres, was fortified with a late Roman wall[64], large sections of which are still in a satisfactory state of preservation. It is not clear whether the medieval city occupied the whole, or only part of this area, but the stout walls that withstood the crusaders[65] in the 13th century were undoubtedly the late Roman defences, suitably repaired. Unfortunately, very little of this area[66] has been excavated and we do not know the form of the urban tissue; our knowledge is restricted to a number of specific features — the gates, the position of some buildings of late antiquity, a bridge over the Eurotas[67] and the foundations of three

[59] According to the Chronicle of Monemvasia. See BON, Peloponnèse 44, n. 2.

[60] Βίος Νίκωνος τοῦ Μετανοεῖτε, ed. Sp. LAMPROS. *NE* 3 (1906) 163—166, 168, 170—172, 176, 186, 190, 202, 209, 215, 220, 223—226.

[61] The families of Malakenoi, Choirosphaktai, Chamaretoi, Rontakioi and others.

[62] BON, Peloponnèse 132, 133. Foreign merchants in the city are also mentioned (Βίος Νίκωνος, p. 215).

[63] For a general plan see A. J. B. WACE, Laconia. *BSA* XIII (1906—7) pl. I.

[64] R. TRAQUAIR, Excavations at Sparta 1906. *BSA* XII (1905—6) 420—430 and G. DICKINS, op. cit. 431—439, plates VII and VIII. See also R. M. DAWKINS, *BSA* XV (1908—9) 2 and 3.

[65] According to the Chronicle of Morea: "Ἐκεῖσε εἰς τήν Λακεδαιμονιάν, χώρα ἦτον μεγάλη, μέ πύργους καί καλά τειχεά ὅλα μέ τό χορήγη...".

[66] The entire area is still free from more recent buildings and can be excavated systematically.

[67] An inscription on a bridge, built by the monk Nicodemos in 1027, is published in the *Corpus Inscr. Graec.* 8704. The identification of this bridge with the remains of another, S. E. of Sparta by WACE (op. cit.) is not correct: Drawings of this second bridge, made before its destruction (A. BLOUET, Expedition Scientifique de Morée, II. Paris 1833, pl. 49, VI, VII) show that it was of purely roman construction.

churches[68]. One of these dominates the higher part of the city and was once believed to be the church built by Hosios Nikon[69]; it has recently been demonstrated however that the building was in use before the first abandonment of the city[70].

The excavations conducted by the British School of Archaeology at the beginning of the century[71] produced a general picture of Lacedaemonia and a number of recent small excavations, both planned and otherwise, make it possible to draw some specific conclusions. Firstly, the long abandonment[72] is attested at nearly all points of the site, though Byzantine sherds are found everywhere[73]. Even more importantly, however, it is clear that during the 12th century the city spread outside the walls on the south, where houses[74] and a public bath[75] have been uncovered. Two statements in the Life of Hosios Nikon are perhaps connected with this extension of the settlement at a time when the danger from the Arabs and the Bulgars was fading and secure conditions were beginning to be established: as a result of the activities of Hosios Nikon, the Jewish community was driven out of the city and compelled to take up residence outside the walls[76]; and the church of the Panagia that he built stood in an open space that served as the τζιγκανιστήριον[77], which could hardly have been in the limited space inside the fortifications.

Very little is known of the architecture and urban design of medieval Thebes. This ancient city, which was the capital of Hellas during the Middle Byzantine period[78] has never been systematically excavated and it

[68] Shown on the plan, pl. VIII, *BSA* VIII. See also Chr. CHRESTOU, Ἀνασκαφή ἀκροπόλεως Σπάρτης. *Πρακτ. Ἀρχ. Ἑτ.* 1964, 102—106.

[69] G. SOTERIOU, Ἀνασκαφαί ἐν τῇ παλαιᾷ Σπάρτῃ. *Πρακτ. Ἀρχ. Ἑτ.* 1939, 107—118.

[70] Pan. VOKOTOPOULOS, Παρατηρήσεις στήν λεγόμενη βασιλική τοῦ Ἁγίου Νίκωνος. in: Πρακτικά τοῦ Α' Διεθνοῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν. Athens 1976, 273—285.

[71] See TRAQUAIR, DICKINS, DAWKINS, op. cit.

[72] A layer of earth of considerable depth separated the orchestra of the ancient theatre from the ground level of the eleventh century houses which were found there, see Chr. CHRESTOU, in: *Α.Δ.* 17 (1961—62) Χρονικά, 84.

[73] *Α.Δ.* Χρονικά 25 (1970) 209, pl. 198; 29 (1973—74) 418.

[74] *Α.Δ.* Χρονικά 19 (1964) 136; 27 (1972) 242; 28 (1973) 168, 172; 29 (1973—74) 285, 287.

[75] *Α.Δ.* Χρονικά 21 (1966) 156ff. The bath was built over a roman balaneion at a distance of about a kilometer from the acropolis.

[76] Βίος Νίκωνος, p. 163, 165—166, 244.

[77] Βίος Νίκωνος, p. 172, 225.

[78] For general information about mediaeval Thebes see J. KODER, F. HILD, Hellas und Thessalia (*Tabula Imperii Byzantini* I). Wien 1976, 269—271.

seems unlikely that it ever will be[79]. Nor do we have any monograph[80] dealing with this subject from a historical or other point of view, despite the fact that there is not inconsiderable evidence for Thebes in the sources. It was an administrative centre for centuries[81], was situated at the heart of a hinterland rich in agricultural produce, had a flourishing industry[82] and was the seat of a metropolite as well as the residence of many of the stronger members of the local aristocracy[83]. The city had a fluctuating history from the 9th century up to the Frankish period and later the *Tourkokratia* and this could undoubtedly be related to the built environment.

The specific features of the natural terrain played some role in determining the form of the city and the low hill of Kadmeia, surrounded by other small hills and by three streams, formed the kernel of Thebes at all periods. During its peak in ancient times, the walls of Thebes were extended to include a very large area, but the city retreated to the hill of Kadmeia again during the late Roman period. Justinian appears to have reconstructed the defence wall[84]. The city revived again after the dark ages, as is evidenced by the erection of the church of St. Gregory[85] in 872 and it is generally accepted that at this time Thebes was again confined to the Kadmeian hill. In 1917 Keramopoulos discovered parts of the defences of this period above the remains of the ancient fortifications[86], though separated from them by deposits that attest centuries-long abandonment; he also found gates in their original ancient positions[87]. We may not infer, however, that we now know the entire layout of the medieval defences.

[79] The contemporary city of Thebes occupies almost entirely the archaeologically interesting area.

[80] Two studies of local interest: A. VASILEIOU, Αἱ Θῆβαι τοῦ Μεσαίωνος, Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Καλοκτένης καί ἡ ἐποχή του. Thebes 1967 and B. DELBENAKIOTES, Ὁ Μητροπολίτης Ἰωάννης ὁ Καλοκτένης καί αἱ Θῆβαι. Athens 1970.

[81] The city became the capital of the theme of Hellas and Peloponnesos in the first half of the 11th century. About the problems of administration during the 12th cent. see HERRIN, Realities, passim.

[82] Evidence about the production of silk textiles in the city: Nicetas Choniates (Bonnae, p. 99, 608), Benjamin of Tudela and Ioannes Tzetzes (Epistulae, Leipzig 1972, p. 101—102).

[83] Information from the land register of the region of Thebes (N. G. SVORONOS, Le Cadastre de Thebes. *BCH* 83 [1959] 1—145), the statute of a local confraternity (J. NESBITT—J. WIITA, A confraternity of the Comnenian Era. *BZ* 68, 1975, 360—384) and the narrative of the Norman pillage of the city (Nic. Chon. Bonnae, p. 99 ff.).

[84] Procopius, De aed. IV 3, 5.

[85] G. SOTERIOU, Ὁ ἐν Θήβαις βυζαντινός ναός Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, *Ἀρχ. Ἐφ.* 1924, 1—26.

[86] A. KERAMOPOULOS, Θηβαϊκά. *Α.Δ.* 3 (1917) 11.

[87] IDEM, 11, 14, 17, 19, 20ff.

Recent years have seen a large number of rescue excavations (occasioned by the intensive building activity in the city) which have yielded the ruins of a significant number of isolated buildings of Middle Byzantine Thebes and some evidence for its urban design; though not of course, enough evidence to give us a satisfactory picture of the urban tissue. Most of these hasty and inadequately documented[88] excavations were conducted by archaeologists whose prime interests were in prehistorical and classical antiquities; the results are published in the Archaiologikon Deltion. A total of 106 excavations within the area of the city have revealed buildings or parts of buildings that can be dated by sherds or coins to the Middle Byzantine period. Very briefly, we may draw the following conclusions from these investigations: the most important finds were on the Kadmeia (64 cases), which must have been densely populated[89], particularly in the 12th century. Nonetheless there were also significant areas of settlement at this date outside the fortifications, on the surrounding hills of Kastellia[90], Ampheion[91], Ismenion[92], Hagioi Theodoroi[93] etc. Cemeteries were discovered to the south, at Kolonaki[94]. It has been established that there were Byzantine houses at the village of Pyri[95] (called Pyrgion in the land register of Thebes[96]), where a hoard was discovered consisting of 620 coins from the 13th century[97]. Remains of houses are attested also in Tachy[98], a suburb mentioned in the land register. A public bath[99] (possibly also a

[88] Concrete topographical indications are given for only 34 of these excavations. Plans of the findings are published for only 17 cases. The earth layers in the Cadmeia are very deep and this is due to the continuous occupation of the area. See K. DEMAKOPOULOU, *Α.Δ.* 29 (1973—74) Χρονικά, 439.

[89] *Α.Δ.* Χρονικά 19 (1964) 197; 20 (1965) 235, 237, 253—255; 21 (1966) 183, 184, 186, 187, 193; 22 (1967) 230, 237, 239; 23 (1968) 207—213; 24 (1969) 177, 180—182; 25 (1970) 212, 217, 218, 220; 26 (1971) 198, 207, 209, 227; 27 (1972) 321; 28 (1973) 247, 274—277, 285; 29 (1973—74) 433, 436, 437, 439, 440.

[90] *Α.Δ.* Χρονικά 23 (1968) 213—215; 24 (1969) 178; 26 (1971) 226; 27 (1972) 309; 28 (1973) 253—254; 29 (1973—74) 441, and A. KERAMOPOULOS, op. cit. 103, 111.

[91] *Α.Δ.* Χρονικά 27 (1972) 307; 28 (1973) 248, 249.

[92] *Α.Δ.* Χρονικά 22 (1967) 232; 23 (1968) 217—218; 25 (1970) 220; 26 (1971) 207, 211, 227, and A. KERAMOPOULOS, op. cit. 78, n. 1.

[93] *Α.Δ.* Χρονικά 23 (1968) 220; 24 (1969) 177; 26 (1971) 202, 227, 247.

[94] *Α.Δ.* Χρονικά 23 (1968) 219—220; 25 (1970) 220; 26 (1971) 207, 211, and A. KERAMOPOULOS 123.

[95] *Α.Δ.* Χρονικά 22 (1967) 237; 23 (1968) 222; 25 (1970) 220.

[96] N. SVORONOS, op. cit. 55.

[97] *Α.Δ.* Χρονικά 22 (1967) 237.

[98] N. SVORONOS, op. cit. 54.

[99] *Α.Δ.* 19 (1964) 195, pl. 230; p. 212; 20 (1965) 230—231.

tower[100]), the aqueduct[101] and sections of two Byzantine roads[102] can also be drawn in on the map. Finally, the excavations have also uncovered the ruins or the scant remains, of seven churches both within and without the Kadmeia[103], in addition to the four that were already known[104].

This new material does not enable us to supply answers to some of the basic problems connected with the urban design of Thebes: whether there was a separate acropolis[105] and if so where; whether there was a special quarter for the sizeable Jewish population[106]; whether the early christian tissue (for which considerable evidence has also come to light) was retained; whether the surrounding neighbourhoods and villages were fortified: and, most importantly, what was happening here before the 11th century[107]. We can, however, form some impression of the nature of the settlement, with its rather mean buildings[108], in which spolia were extensively used and with the basement storage rooms[109] in the houses.

Medieval Athens has long attracted attention, because of the ancient glories of the city and its medieval history has been well studied[110]. We

[100] Its location at the highest point of the Cadmeia would make difficult the supply of water. The heavy foundation of the building is an indication of a multi-storeyed structure.

[101] Attributed to metropolite Ioannes Caloktenes. The aqueduct, completelly destroyed at the beginning of the century, is shown on the plan drawn by E. Fabricius (1888). See also *Α.Δ.* Χρονικά 21 (1966) 187; A. KERAMOPOULOS, op. cit. 19, 123.

[102] *Α.Δ.* Χρονικά 22 (1967) 237 and 239. The second road led to the Elektrai gates.

[103] *Α.Δ.* Χρονικά 16 (1960) 153, 154; 19 (1962) 192, 210ff.; 21 (1966) 192, 210; 22 (1967) 237, 239; 25 (1970) 246; 26 (1971) 247, 249.

[104] The churches of Hagios Gregorios (G. SOTERIOU, op. cit.), Hagia Photeini (KODER, op. cit. 240), Hagios Nicolaos with a fine marble doorframe saved in situ and Hagios Loucas, an 11th century chapel rebuilt on modern times (N. SVORONOS, op. cit. 54).

[105] The construction of a vast fortified palace on the north end of the Cadmeia by the Delaroche family destroyed the evidence of a byzantine acropolis, possibly located there. See A. BON, Forteresses Médiévales de la Grèce Centrale. *BCH* 61 (1937) 187—189, and *ΕΕΒΣ* 9 (1932) 509.

[106] Two thousand Jews inhabited Thebes around 1165, according to Benjamin of Tudela.

[107] Byzantine burials of uncertain date are found inside the Cadmeia (*Α.Δ.* 24 [1969] 181).

[108] It is suggested (*Α.Δ.* Χρονικά 22 [1967] 239; 23 [1968] 209—210 and 27 [1972] 321), that some of the uncovered houses, which have spacious rooms and larger overall size, were the residences of the local aristocracy. The construction and materials used in these buildings do not differ from those of the other Theban houses.

[109] The need of storage space show that the citizens of Thebes maintained the peasant ways of domestic economy. To meet these needs, ancient structures, even mycenean chamber tombs, were used (*Α.Δ.* 28 [1973] 263).

[110] F. GREGOROVIUS—Sp. LAMPROS, Ἱστορία τῆς πόλεως τῶν Ἀθηνῶν Α΄. Athens 1904, passim; Sp. LAMPROS, Αἱ Ἀθῆναι περί τά τέλη τοῦ 12ου αἰῶνος. Athens 1878; K. SETTON,

know now that it was never abandoned[111] and that despite its fluctuating fortunes it enjoyed relative prosperity for at least two centuries during the Middle Byzantine period. Although there are very few sources for the internal history of Byzantine Athens, there is considerable material for the study of the architecture and the urban design of the city. The monuments surviving from antiquity had a decisive effect on the civic design during the middle ages. There are a good number of interesting Byzantine churches[112]. The medieval layers of the Agora, the Kerameikos, the Olympieion and the south slope of the Acropolis have all been systematically excavated and there have been a number of other rescue excavations over a great area of the city.

Some of the chapters of the book by J. Travlos[113] are of fundamental importance to an understanding of the urban design of medieval Athens. In it he made use of the discoveries prior to 1960 and published general plans of Athens in the periods 565—1205 and 1205—1456. The general conclusions reached by Travlos have undergone no modification since the appearance of his book: after the destruction of the city by the Herulii in 267, Athens was confined to the Acropolis and the area within the late Roman fortifications[114] until the time of Justinian, when a much more extensive enceinte was constructed and surrounded the city[115]. During the dark ages this defence wall was evidently abandoned and the city reverted to its old form[116]. At the height of Athens' prosperity[117], during the 11th and 12th centuries, it is clear from the excavations that dense settlements sprung up in direct contact with the fortified kernel[118] of the city and a new wall, the Rizokastro, was constructed to protect those closest to the Acropolis[119].

Athens in the later twelfth century. *Speculum* 19 (1944) 179—209; HERRIN, Realities, passim.

[111] Thirty five of these sgrafitti belong to the period 550—961 (A. K. ORLANDOS, L. VRANOUSES, Τά χαράγματα τοῦ Παρθενῶνος. Athens 1973, 26—30). Coins of the 7th and 8th century are found in sections T and MM of the Agora, near the Tholos and elsewhere. For recent coin finds of the dark ages, see *Α.Δ.* Χρονικά 22 (1967) 49, 56; 23 (1968) 63, 75.

[112] Catalogue of the churches in Εὑρετήριον τῶν Μεσαιωνικῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος, τ. Α', Β'. Athens 1927, 1929.

[113] I. TRAVLOS, Πολεοδομική ἐξέλιξις τῆς πόλεως τῶν Ἀθηνῶν. Athens 1960, 149—172.

[114] IDEM, 128, 129. The lower city hardly covered 160.000 sq. m.

[115] Procopius, De aed. IV, 2, 24 (Ed. Loeb, 1961, p. 238); I. TRAVLOS, op. cit. 144.

[116] I. TRAVLOS, op. cit. 160—161.

[117] The construction of the church of Hagios Ioannes Mangoutis (871) indicates the beginning of the recovery of the city.

[118] On the areas of the Agora, north of the Hephaisteion and south of the Akropolis.

[119] Built between 1060 and 1069, according to TRAVLOS (op. cit. 161).

This period of prosperity came to an end about 1180, with a destruction of unknown cause[120].

Unfortunately it did not prove possible to include a plan of the urban tissue amongst the maps drawn by Travlos. The very valuable material from the 11th and 12th centuries settlement that extended over the Agora[121] was presented very briefly[122] and the scholarly publication of it by Travlos and Alison Frantz is still awaited[123]. The old picture is improved somewhat by the more recent finds: approximately 51 rescue excavations, again published very briefly[124], furnish indirect evidence or have revealed interesting individual buildings[125]. They do not permit us to reconstruct the urban tissue, however.

The administrative and religious centre of Athens continued to be located on the Acropolis, but it is not clear where the commercial centre lay[126]. Another problem that remains unsolved is whether the Byzantine churches were parish churches or monastery *Katholika*. Industry certainly developed amidst the residential areas, but in two places, both a good distance from the fortified heart of the city independent settlements sprang up at the Dipylon[127] and the Olympieion[128] for industries that needed an abundant water supply[129]. In Athens, as at Thebes, we have a vivid impression of the nature of the houses, which were badly constructed[130], consisted of an accumulation of small rooms, had basement store rooms,

[120] According to the well-known letters of Michael Choniates, the city's life declined during the last decade of the century.

[121] See also H. THOMPSON, R. E. WYCHERLEY, The Agora of Athens. Princeton 1972, 216—218; K. SETTON, Archaeology of Medieval Athens, in: Essays ... in Honor of Austin Patterson Evans. New York 1955, 227—258; Alison FRANTZ, The middle Ages in the Athenian Agora, Picture Book no. 7, p. 18, 34, 35.

[122] I. TRAVLOS, op. cit. 151—158, fig. 102—104.

[123] All byzantine layers have been destroyed in the process of excavating for lower greek strata.

[124] Measured drawings of the findings were published in only 12 cases.

[125] *Ἀρχ. Ἀναλ. Ἀθ.* 4 (1971) 1—9; *Α.Δ.* Χρονικά 16 (1960) 22, 65; 19 (1964) 32; 20 (1965) 28; 21 (1966) 39, 46; 22 (1967) 43, 49, 56, 66, 92, 109, 149—150; 23 (1968) 69, 75; 24 (1969) 49, 52, 56, 61, 70, 74; 25 (1970) 70, 77, 138, 139, 142; 26 (1971) 23—26; 27 (1972) 62, 86, 123, 124; 28 (1973) 32, 45, 56; 29 (1973—74) 41, 128, 184—192.

[126] THOMPSON—WYCHERLEY, op. cit. 217. The area inside the Roman Agora during the middle byzantine period was crowded with houses (KOUMANOUDES, *Πρακτ. Ἀρχ. Ἑτ.* 1890; PHILADELPHEUS ib. 1910; STAUROPOULOS, *Α.Δ.* 13 [1930—31] Παράρτημα, p. 3ff.).

[127] K. KÜBLER, Mitteilungen aus dem Kerameikos IV. *Athen. Mitt.* 53 (1928) 182, 183; W. HOEPFNER, Das Pompeion und seine Nachfolgerbauten. Berlin 1976, 192—195.

[128] I. TRAVLOS, *Πρακτ. Ἀρχ. Ἑτ.* 1949; *Α.Δ.* 17 (1961) Χρονικά, 9ff.

[129] Soap manufacturies and tanneries respectively (ibid).

[130] I. TRAVLOS, Πολεοδομική 154, and MANGO, Architecture 252.



incorporated ancient architectural members and show evidence of desperate attempts to collect rain water[131].

The picture is much less clear in the case of the other cities of Greece for reasons that differ from place to place. What follows is a brief description of the evidence available.

The urban design of Euripos, the Byzantine Chalkis underwent considerable changes during the fortification of the city by the Venetians and to an even greater extent at the beginning of the present century, when the walls were systematically demolished to make way for a new streetplan[132]. Koder undertook exhaustive investigations into the topography and history of the city[133], but research was greatly advanced by the publication of an authentic plan of the Turkish city[134], which may prove very useful and the reports of a number of excavations (of occasional nature as well)[135], which refer to Byzantine material. Here again, the majority of this material dates from the 12th century, and we find the familiar pattern of narrow streets[136], confined spaces and the reuse of earlier architectural members[137].

Although Larisa was the biggest medieval centre in Thessaly[138], we know basically nothing of the architecture and form of the city. The impressive discoveries of recent years[139] all date from the early christian period. The same is also true of Demetrias[140], though in this case the large open areas mean that there is scope for systematic excavations in the future. Similarly, we know nothing of medieval Halmyros[141], other than the interesting detail that the Pisans and the Venetians lived in their own

---

[131] The aqueduct of Hadrian was in use during the middle ages, but seemingly it did not supply water to the fortified part of the city.

[132] Sp. KOKKINES, Ἱστορικά στοιχεῖα καί λαϊκή ἀρχιτεκτονική στή Χαλκίδα. *Ἀρχεῖον Εὐβοϊκῶν Μελετῶν* 15 (1969) 169—248, mainly 204ff.

[133] J. KODER, Negroponte. Wien 1973, 69ff.

[134] Sp. KOKKINES—G. GKIKAS, Τό πρῶτο πολεοδομικό διάγραμμα τοῦ Κάστρου τῆς Χαλκίδας. *Ἀρχεῖον Εὐβοϊκῶν Μελετῶν* 19 (1974) 277.

[135] *Ἀ.Δ.* Χρονικά 20 (1965) 294—296; 26 (1971) 274—279; 27 (1972) 365—367; 28 (1973) 312, 314—316; 29 (1973—74) 499, 503—507, pl. 321, p. 507—511.

[136] Ibid. 29 (1973—74) 499.

[137] *Ἀρχ. Ἀναλ. Ἀθ.* 6 (1973) 66—69.

[138] J. KODER, F. HILD, Hellas und Thessalia. Wien 1976, 198—199. A. AVRAMEA, Ἡ βυζαντινή Θεσσαλία μέχρι τοῦ 1204. Athens 1974, 124—132.

[139] *Ἀ.Δ.* Χρονικά 20 (1965) 316; 26 (1971) 312; 27 (1972) 412; 28 (1973) 385, pl. 330b. See also the communication of L. DERIZIOTIS at the Tenth Intern. Congress of Christian Archaeology (Thessaloniki, 1980).

[140] KODER—HILD, op. cit. 144—145; AVRAMEA, op. cit. 136—141. It is believed that many byzantine sculptures incorporated in some newer churches on mount Pelion, originally adorned churches of mediaeval Demetrias.

[141] KODER—HILD, op. cit. 170—171; AVRAMEA, op. cit. 166—173.

neighbourhoods and that they agreed in 1180 not to fortify either one of them[142].

Things are no better in Epiros. The capital of the Despotate, Arta, was built on the remains of the ancient city of Ambrakia and all that remains for study is the castle[143] and a number of churches. The topography of the Byzantine *Kastro* of Ioannina has recently been studied[144], but here too, there is very little evidence for the urban tissue[145]. It would be possible to excavate at Paramythia, where a Byzantine bath is preserved[146], at Nikopolis, which went into decline after the 6th century but which is not built over today and finally at Phrastana[147], a small town in which remains of the houses apparently still survive.

There is a great deal of historical evidence for the Byzantine cities of Macedonia and Thrace, but it is unfortunately not feasible to study their built environment. Thessaloniki itself was of particular importance and undoubtedly had functions different from those of the other provincial cities; research, however, has advanced little beyond the point at which it was left by Tafrali[148] 70 years ago. We can form a general plan with a number of main arteries that continued in use much later[149] and which connected the main gates in the well-preserved enceinte. We also know the form of the separate acropolis, the site of many of the ecclesiastical monuments and monasteries and also that the city had districts that were rich in appearance, with colonnaded streets, palaces etc[150]. We know absolutely nothing, however, about the urban tissue, which areas were not built up[151], the site of the Jewish quarter[152], or anything connected with the

---

[142] G. MÜLLER, Documenti sulle relazioni delle città Toscane coll'Oriente. Firenze 1879, 20—23, No. 18.

[143] A. K. ORLANDOS, Τό κάστρον τῆς Ἄρτης. *ABME* 2 (1936) 151—160.

[144] L. VRANOUSES, Ἱστορικά καί τοπογραφικά τοῦ μεσαιωνικοῦ Κάστρου τῶν Ἰωαννίνων, in: Χαριστήριον εἰς Α. Κ. Ὀρλάνδον. IV, 439—515. Measured plans in Pl. CXI, CXII.

[145] See IDEM, p. 455. Two separate citadels existed inside the Castle. The S. E. one included the residences of the capetanios and of the local aristocracy. The other one at the N. W. end was the palace of the governor. During the Tourkocratia major changes took place in the Castle.

[146] Unpublished yet.

[147] Chroniques des Fouilles, 1955, *BCH* 80 (1956) 299.

[148] O. TAFRALI, Topographie de Thessalonique. Paris 1913.

[149] For a recent publication of the city plan at the end of the 19th cent. see I. TRAVLOS, Ἱστορία τοῦ Ἑλλ. Ἔθνους Ε', 1974, 474, and M. VICKERS, Towards a reconstruction of the Town Planning of Roman Thessaloniki, in: Ancient Macedonia. Thessaloniki 1970, 241.

[150] TAFRALI, op. cit. 140—143.

[151] As was the area at the south-east part of the city around the ruins of the Roman hippodrome. Though the population of Thessaloniki was reduced during the dark ages, the

architecture of the administrative and commercial centre of the city. Three houses which were published as Byzantine[153] have since been destroyed, but the probability is that they were later[154]. Recent rescue excavations in Thessaloniki have added virtually nothing to our knowledge of the middle-Byzantine city[155].

In Beroia, there survive a number of Byzantine churches and some small sections of the medieval defences. It was built over the remains of the ancient and early christian cities and had a fine fortification system, described by Kantakouzenos[156], which had two citadels and two stout towers[157]. The scanty evidence yielded by recent occasional excavations[158] is insufficient to form a basis for any substantial conclusions and has not attracted the attention of researchers. In the case of Kastoria, the picture is roughly the same[159]: there are a large number of Byzantine churches, some fragments of the Byzantine fortification, traces of the existence of an acropolis[160] and testimonia in the work of Anna Komnena, but nothing of the urban tissue and the residences, nor any indication how the medieval settlement functioned. Further south, at Servia, there are prospects for a successful systematic excavation, since the entire *Kastro* remains free of later structures and there are not inconsiderable remains of churches and other buildings. A large part of the defence wall has survived and it has

city maintained its large size and the long line of its early christian walls. See also G. I. THEOCHARIDES, Τοπογραφία καί πολιτική ἱστορία τῆς Θεσσαλονίκης κατά τόν ΙΔ' αἰῶνα. Thessaloniki 1959 and the recent work of R. CORMACK, The Classical Tradition in the Byz. Provincial City. The Evidence of Thessalonike and Aphrodisias, in: Byzantium and the Classical Tradition. Birmingham 1981, 103—118.

[152] TAFRALI 145; J. STARR, The Jews in the Byzantine Empire 641—1204 (*Texte und Forschungen*, 30). Athens 1939, 43ff.

[153] A. VAKALOPOULOS, Τρεῖς οἶκοι βυζαντινοῦ ρυθμοῦ ἐν Θεσσαλονίκῃ. *Γρηγόριος Παλαμᾶς* 19 (1935) 310.

[154] BOURAS 37.

[155] Fragments of byzantine pottery found in layers of mixed strata are useless. See *Α. Δ.* Χρονικά 25 (1970) 363, pl. 311, 368, 371, 373; 26 (1971) 387, 390—391 and others.

[156] Jo. Cantac. (Bonn) III 120, 124.

[157] N. MOUTSOPOULOS, Ἡ λαϊκή ἀρχιτεκτονική τῆς Βέροιας. Athens 1967, 32—33. An old photograph of one of these towers is shown in *Α. Δ.* Χρονικά 26 (1971) pl. 394b and 28 (1973) 440—441. A general plan of the city showing the remains of the mediaeval walls, has never been published.

[158] *Α. Δ.* Χρονικά 24 (1969) 320, 322 (the axis of a roman road maintained till now); 26 (1971) 403; 28 (1973) 438 (excavation of no. 3 Mytileka street, unpublished yet).

[159] A. K. ORLANDOS, Τά βυζαντινά μνημεῖα τῆς Καστοριᾶς. *ΑΒΜΕ* 4 (1938) 3—9 and pl. 1; N. MOUTSOPOULOS, Καστοριά. Ἱστορία, μνημεῖα, λαογραφία. *Ἐπιστ. Ἐπετ. Πολυτεχν. Σχ. Ἀριστ. Πανεπ. Θεσ/νίκης* 6 (1974) 404—432.

[160] N. MOUTSOPOULOS, Esquisse de l'histoire des remparts de Castoria, in: Πεπραγμένα τῆς Η'ἐπιστημονικῆς συνόδου τοῦ Ι.Β.Ι. Athens 1968, 71—82.

been possible to study[161] the arrangement of the fortifications and to produce a sketch plan of them that accords with the evidence in the written sources. The fortified area was divided by internal walls into three sections: the lower city, the upper city and the acropolis, in which the governor resided. A new settlement had started to grow up outside the walls[162].

The Byzantine cities of Eastern Macedonia and Thrace were densely populated during the *Tourkokratia* and expanded, thereby losing their earlier character. All we know of Serres is the acropolis, some small sections of the defences, which made it possible to produce a sketch plan[163] of the fortification system and the position of a central "royal road" which broadened out into a square (courtyard) to the south of the Metropolis[164]. Here too there was an inner wall and a strong tower within the acropolis acted as a final place of refuge. Serres has never been systematically excavated, the occasional finds have been ignored[165] and the lack of the material has discouraged research. Nothing is published from Drama despite the fact parts of the Byzantine walls are well preserved[166]. At Didymoteichon[167] the surviving fortifications and churches provide great scope for study of the *Kastro*, especially since much of it is not covered by later buildings. Finally, the small settlement at Rentina is at present being excavated and will hopefully produce some interesting evidence for the architecture and urban design of the settlement.

Turning our attention once more to the Peloponnesos we may examine a number of late Byzantine settlements in which the main concern of the builders was to secure the safety of the inhabitants by selecting naturally strong positions. The most famous of these, of course, is Mystras, which is also the best-preserved medieval settlement in Greece. The administrative,

[161] A. XYNGOPOULOS, Τά μνημεῖα τῶν Σερβίων. Athens 1957, 10—26, fig. 1, pl. I and II.

[162] IDEM, p. 12. According to Cecaumenus, during the 11th century a public bath was in use, at the ravine outside the walls. See Strategicon, ed. B. VASILEVSKIJ, V. JERNSTEDT. Petropoli 1896, 29.

[163] A. XYNGOPOULOS, Ἔρευναι εἰς τά βυζαντινά μνημεῖα τῶν Σερρῶν. Thessaloniki 1965, 2—21.

[164] N. Z. NIKOLAOU, Σκαπανεῖς τῆς ἱστοριογραφίας καί προβλήματα τῆς ἱστορίας τῶν Σερρῶν. Thessaloniki 1964, 32ff., pl. VI and VII. About the churches of Serrai, see A. XYNGOPOULOS, op. cit.; A. K. ORLANDOS, *ΑΒΜΕ* 5 (1939—40) 153ff.; P. S. NĂSTUREL—N. BELDICEANU, Les églises byzantines ... de Drama, Serrès et Zichna. *JÖB* 27 (1978) 269—285.

[165] *Α. Δ.* Χρονικά 27 (1972) 574.

[166] *Α. Δ.* Χρονικά 23 (1968) 370, pl. 323.

[167] G. LAMPAKES, *Δ.Χ.Α.Ε.* per. A', t. 10, 1—8; N. VAPHEIDES, Numerous publications in Θρακικά and in *Ἀρχεῖον Θρακικοῦ Λαογραφικοῦ καί Γλωσσικοῦ Θησαυροῦ*.

social and cultural importance of the city have often been noted[168]; its most significant features from the point of view of town planning and architecture are the steeply sloping terrain and the fact that, as capital of the Despotate, the city was an administrative centre.

The urban tissue is well-preserved, as indeed are many of the buildings — houses, palaces, monasteries and defences — and afford excellent opportunities for research[169]; the conclusions reached, however, should not be applied generally to the other cities of medieval Greece; the system here was an open one. The houses were detached and rose, free-standing, perpendicular to the slope of the hill. The main road starts from the gate of the lower city and winds its way up to the acropolis at the top of the hill; secondary roads, some culs-de-sac, others not, run off it and form the approaches to the houses and the monasteries. The upper city, which was the main *Kastro*, is divided from the lower, Mesochorion, by an oblique defence-wall and is thus an independently defensible unit, communicating with the lower city by only a single gate.

The *Kastro* itself was dominated by the group of palaces that formed the administrative centre of the Despotate, with a broad square in front of them. This was the aristocratic quarter that housed the members of the court. It was built on relatively level ground and enjoyed a superb view over the plain. The middle city and the lower city outside the enceinte were occupied by the popular masses and the foreigners. Water was supplied by an aqueduct. The narrow, steep streets were impassable to wheeled traffic.

The houses and the palaces at Mystras[170] were well-constructed and in many cases designed to impress; the rooms were spacious and the windows and doors overlooked the view, there were kitchens and bathrooms and large balconies lent an air of grandeur, especially in the case of the residences of the aristocracy. The inhabitants of the city manifestly enjoyed a standard of living much higher than that of the earlier Greek centres — a circumstance also attested by the historical sources.

168 D. A. Zakythenos, Le Despotat Grec de Morée II. Athènes 1953, 171—173; P. Kanellopoulos, Mistra, das byzantinische Pompeji. Munich 1962; I. P. Medvedev, Mistra. Očerki istorii i kultury pozdnevizantijskogo goroda. Leningrad 1973 and St. Runciman, Mistra, Byzantine Capital of the Peloponnese. London 1980.

169 A general plan of Mistra was first presented by G. Millet, Monuments Byzantins de Mistra. Paris 1910, pl. I. See also Kriesis 150—152, Bouras 38 and G. Velenis, Wohnviertel und Wohnhausbau in den byzantinischen Städten, in: Wohnungsbau im Altertum. Berlin 1979, 227—236.

170 A. K. Orlandos, Τά παλάτια καί τά σπίτια τοῦ Μυστρᾶ. *ABME* 3 (1937) 1—114. For new measured drawings of the palaces see *A.Δ.* 29 (1973—74) 414—417 and A. C. Orlandos, Quelques notes complémentaires sur les maisons paléologuiennes de Mistra, in: Art et Société à Byzance sous les Paléologues. Venice 1971, 73—82.

The new settlement at Geraki was also the result of this quest for a natural stronghold; it was built some distance from the earlier settlement, of which only a few churches survive. The oblong *Kastro*[171] occupies the top of a hill, on the sides of which are preserved the extensive remains of dwellings similar to those at Mystras; when one includes the numerous churches, there is thus great scope for research, excavation and documentation. Mouchli[172] in Arcadia was the site to which the inhabitants of Nyklion moved during the troubled years of the 13th century. The ruins of this settlement-cum-fortress are not so well preserved as those at Geraki, but the possibilities for research here are considerable since the hill was not built up at a later period. A double defence wall encircled the hill, the summit of which was occupied by the acropolis. The houses were free-standing and had pitched roofs and the water supply was secured by the use of reservoirs. Other interesting settlements in the Peloponnesos at this period are Veligosti, Liontari, Araklovo and Longanikos, all of which seem likely to reward investigation.

For all their fluctuating fortunes, the Byzantine cities of Asia Minor appear to have had greater continuity than those of Greece, though their progress was abruptly terminated at a considerably earlier date. There is a good deal of general information in the written sources about the administrative, religious and economic functioning of these cities[173], but here, too, it is not matched by research into their architecture and urban design. As in Greece, the only systematic excavations that have taken place were incidental to those aimed at uncovering Greek and Roman antiquities. Furthermore, the remains of religious monuments are much fewer, since we are dealing with the post-iconoclastic period; the archaeological evidence is thus very limited in its nature[174]. It appears however, that as in Greece, the cities contracted in terms of area, population and activity during the dark ages.

171 R. Traquair, Laconia I, Mediaeval Fortresses. *BSA* XII (1905—06) 262—270 and A. Bon, Morée, 643, pl. 154—157.

172 E. Darkó, Ἡ ἱστορική σημασία καί τά σπουδαιότερα ἐρείπια τοῦ Μουχλίου. *EEBS* 10 (1933) 454—482; N. Moutsopoulos, Ἡ Παναγία τοῦ Μουχλίου. *Πελοποννησιακά* 3 (1958) 288—295.

173 Sp. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor. Berkeley 1971, 6—24, Towns and commerce in Asia Minor on the Eve of the Turkish conquest; Idem, Οἱ πόλεις, in: Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους, t. 8. Athens 1979, 348—351; G. Ostrogorsky, Byzantine Cities of the early middle Ages. *DOP* 13 (1959) 47—66.

174 Foss, Twenty Cities 469—486.

The comparatively recent studies by Müller-Wiener[175] and Clive Foss[176] more than meet the requirements of a general account such as this for the cities of Ionia, which belonged during the Middle Byzantine period to the theme of Thrakision. During the 10th and 11th centuries Miletus had contracted to a poor settlement, built in disorderly way on the ruins of the ancient city[177] and to a fortress above the ancient theatre[178]. The latter had three building phases, the first dating possibly from the 7th century and gave rise to the name "κάστρο στὰ Παλάτια" after the original name of the city had been forgotten[179]. Neighbouring Priene, known from the extensive excavations at the end of the last century[180], had a similar form; it was confined to a *Kastro*[181] covering a small area of the ancient acropolis after being abandoned from the 7th to the 10th centuries. For about three centuries after its occupation the city was built around a strong fortress whith a tower to the west and a church within it. The surrounding settlement had a fragmented form that bore no relation to the ancient Hippodameian system. It is interesting to note that a new settlement also arose on the ruins of the neighbouring sanctuary of Apollo at Didyma[182].

Ephesus was one of the most important medieval cities in Asia Minor, being at once provincial capital, military centre, commercial harbour and one of the most famous religious pilgrimages. The recent monograph on this city[183], which attempts to make full use of the archaeological evidence, may be regarded as one of the most complete written on a Byzantine city. Admittedly there has been no systematic excavation of the Byzantine levels and we are completely ignorant of the urban tissue[184] and the

[175] W. MÜLLER-WIENER, Mittelalterliche Befestigungen im südlichen Jonien. *Ist. Mitt.* 11 (1961) 5—122.

[176] C. FOSS, Byzantine Cities of Western Asia Minor. Diss. Inaug. Harvard Univ. 1972, and IDEM, Twenty Cities ...

[177] G. KLEINER, Die Ruinen von Milet. Berlin 1968, 21, 140. About the relationship between Greek fortifications and byzantine ones, see A. VON GERKAN, Milet II, 3. Die Stadtmauern. Berlin 1935, 6—7, 127.

[178] MÜLLER-WIENER, op. cit. 28—32, fig. 5, 7.

[179] FOSS, Twenty Cities, 477—478.

[180] Th. WIEGAND, H. SCHRADER, Priene, Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1895—98. Berlin 1904, chapt. XIII, p. 475—492 and folded plate.

[181] MÜLLER-WIENER, op. cit. 49—52, fig. 10—11, and FOSS, op. cit. 479.

[182] MÜLLER-WIENER, op. cit. 40, fig. 8, and FOSS, op. cit. 478, 479.

[183] C. FOSS, Ephesus after Antiquity, A late antique, Byzantine and Turkish City. Cambridge 1979. See also H. VETTERS, Zum byzantinischen Ephesos. *JÖBG* 15 (1966) 273—287, pl. I.

[184] The mediaeval remains were removed in order to facilitate the search for roman and early christian antiquities in lower layers. See C. FOSS, op. cit. 131—132.

location of the administrative, military, commercial and religious centres. The general extent of the city during its different phases has been clarified, however; it was confined by a defence wall to an area near the harbour during the dark ages and its main functions were gradually transferred to the strong fortress constructed around the church of St. John the Theologian[185] a short distance away. The harbour fell into disuse after it was silted up and this led to the city of Ephesus contracting to the fortress and a settlement around it, during a final period of prosperity under the Laskarids, before the Turkish conquest.

It can be inferred from indirect evidence that Smyrna was perhaps the only centre in Asia Minor in which urban life and culture have continued unbroken since antiquity[186]. The archaeological evidence, however, is very limited; excavations have taken place in the agora[187] and the hope of uncovering new material is unhappily not great. A detailed study of Palaiokastro at Smyrna[188] is the most important contribution we have for the city. Middle Byzantine Pergamon affords perhaps the best prospects for study in the whole of Asia Minor. During the middle ages the city was confined within a defence wall built inside the ancient acropolis during the dark ages[189]. A densely occupied settlement sprang up on the sides of the hill during the 11th and 12th centuries; it was furnished with a new fortification by Manuel Komnenos. Inside the acropolis are preserved the remains of houses and industrial establishments, invariably poorly built and for the most part consisting of spolia, that were erected on the deposits covering the ancient levels. A section recently excavated[190] above the Gymnasia to the north of the sanctuary of Demeter has been published with good plans and we can therefore form an idea of the urban tissue: the Byzantine settlement was composed of small irregular rooms with later additions, with storage jars at ground level, groups of graves and narrow culs-de-sac. A few remains of ancient walls were incorporated into the new structures and the road that had connected the upper agora with the gate in

[185] C. FOSS, op. cit. 135; MÜLLER-WIENER, op. cit. 92, fig. 20, 97—107; FOSS, Twenty Cities 474—475.

[186] FOSS, Twenty Cities 481, 482.

[187] R. NAUMANN—S. KANTAR, Die Agora von Izmir, in: Kleinasien und Byzanz. Berlin 1950, 78, 103.

[188] W. MÜLLER-WIENER, Die Stadtbefestigungen von Izmir, Siğacik und Çandarli. *Ist. Mitt.* 12 (1962) 59—104.

[189] FOSS, Twenty Cities 479—481, with reference to the excavations: A. CONZE, Stadt und Landschaft Pergamon I, 1913; about the city in the eleventh century, p. 322—324.

[190] W. RADT, *Arch. Anz.* 90 (1975) 356; 91 (1976) 305—309; 92 (1977) 297—302; 93 (1978) 407, 409—412; 94 (1979) 306, 309—316, and IDEM, Die byzantinische Wohnstadt von Pergamon, in: Wohnungsbau im Altertum. Berlin 1979, 199—223.

the late Roman defence wall came into use again as the main street of the settlement. The famous letter by Theodoros Laskaris[191] in which he contrasts the medieval houses of Pergamon with the imposing ancient structures, corroborates the picture of poverty derived from the surviving evidence.

A monograph has also been written on Sardis[192] and has been widely praised[193] for the way in which it deploys the archaeological evidence to optimum effect. Although Sardis has been more methodically excavated[194], no detailed plans of the Byzantine settlements have been published: the excavations have made their contribution to the clarification of a number of historical problems[195], but not to the study of the form of the city. After being deserted for a time, Sardis recovered during the period in question, taking the form of a number of separate independent settlements grouped around the strong *Kastro* built upon the acropolis during the dark ages. These settlements were of an unpretentious nature and there seems to have been some industrial activity[196].

Magnesia also belonged to the Thrakesian theme; it contracted to a small *Kastro*[197] during the early period, but prospered somewhat under the empire of Nikaia. No real study has been made of the later settlement[198] fortified by Vatatzis in 1224, though there is scope for research.

Nikaia is famous for its surviving monuments and defences[199], but has not been excavated. It is clear, however, that in the urban design of the later, Ottoman city[200], not only the line of the walls but also that of the two main streets were retained from the early Christian period[201] and have continued in use up to the present day. Clearly Nikaia, with its limited size,

---

[191] Foss, Twenty Cities 481 and n. 61.

[192] C. Foss, Byzantine and Turkish Sardis. Cambridge Mass. 1976. See also M. A. Hanfmann—J. C. Waldbaum, A survey of Sardis and its major monuments, outside the City Walls. Cambridge—London 1975.

[193] A. Bryer, Book review in *Speculum* 53 (1978) 140—141. A. Každan, Book review in *Βυζαντινά* 9 (1977) 478—484.

[194] Foss, Twenty Cities 475—477.

[195] C. Foss, The fall of Sardis in 616 and the value of evidence. *JÖB* 24 (1975) 11—22.

[196] Foss, Twenty Cities 476—77, and A. von Saldern, Glass from Sardis. *AJA* 66 (1962) 5—12.

[197] Foss, Twenty Cities 482—483.

[198] C. Foss, Late Fortifications in Lydia. *JÖB* 28 (1979) 306ff.

[199] A. M. Schneider—W. Karnapp, Die Stadtmauer von Iznik (Nicaea) (*Ist. Forsch.* 9). Berlin 1938.

[200] Katharina Otto-Dorn, Das Islamische Iznik (*Ist. Forsch.* 13). Berlin 1941, 106—108.

[201] See plan in Schneider—Karnapp, pl. II. The two main roads connect four gates on the wall, dating to the roman period.

did not undergo the fundamental changes that affected other Byzantine cities at the end of antiquity.

Ankyra[202], Side[203] and Herakleia Pontika[204] have received more attention from researchers, but contribute little to what we know of Byzantine urban design. Finally Trebizond, which was an important economic and cultural centre during the late period[205], has unfortunately been neglected from the point of view of architecture and urban design despite the fact that abundant evidence survives. The acropolis, in which the palace was built[206], occupies the southern, higher edge of the fortified city. Apparently, however, the settlement to which the fine churches of Trebizond belonged, extended outside the defence walls. There are two very interesting contemporary descriptions[207] of the city.

3. Urban Structure of Byzantine Cities. Tissue and Outline

I. Reference has already been made in the foregoing brief historical introduction to the steady progress made by the Byzantine cities from late in the 10th century up to the Frankish period. This progress, founded upon a protracted period of peace and an increase in population both in Asia Minor and in Greece, is reflected in the sphere of urban design: during this period, many of the settlements expanded outside the earlier defence walls and the new residential areas were occasionally fortified. The numbers of churches and monasteries built increased greatly. The archaeological finds corroborate the references in the written sources to an expansion of industry in the provincial Byzantine cities and the gradual growth of trade is also attested at this period. We are thus confronted with a picture of evolution which, though difficult to detect from the scanty remains, tended

---

[202] C. Foss, Late Antique and Byzantine Ankara. *DOP* 31 (1977) 29—87.

[203] S. Eyice, La ville byzantine de Sidé en Pamphylie, in: Actes du Xe Congrès Intern. d'Etudes Byzantines, 1957, 131ff. A. M. Mansel, Die Ruinen von Side. Berlin 1963, 163—172, bibliogr. p. 189—194.

[204] W. Hoepfner, Herakleia Pontike — Erĕgli. Eine baugeschichtliche Untersuchung. Forschungen an der Nordküste Kleinasiens, II, I. Wien 1966. For the byzantine city see p. 35, 40, 47.

[205] Kriesis 172; Μητροπολίτης Χρύσανθος, Ἡ ἐκκλησία Τραπεζοῦντος. *Ἀρχεῖον Πόντου* 4—5 (1936).

[206] Mango, Architecture 291ff.; R. Janin, Les églises et les monastères des grands centres byzantins. Paris 1975, 251ff. A general plan of the region of Trebizond p. 254.

[207] Ἰωάννου Εὐγενικοῦ, Ἔκφρασις Τραπεζοῦντος, in: Eustathii opuscula, ed. Tafel. Amsterdam 1964, 370, and Βεσσαρίωνος, Ἐγκώμιον Τραπεζοῦντος, *NE* 13 (1916) 188ff. English translation by Mango, Sources 252.

to result in the settlements' growing in size or changing in nature from defensive strongholds and seats of some state or ecclesiastical authority into centres of production and genuine cities with a more definitively urban life. Similar patterns involving the beginning of secondary production and of urban life can be detected in other Mediterranean countries during the same period. After 1204, we cannot trace this development in Byzantium in a continuous fashion, but can only catch glimpses of it.

II. The preceding catalogue makes it clear that the provincial cities of the Byzantine period were generally completely different in form from those of ancient and early christian times.

The first, fundamental observation to be made is that in not a single instance is there any trace of any overall town planning. The silence of the texts on the planning of Byzantine cities accords perfectly with reality. A number of basic causes, mainly of an economic and organizational nature, made it impossible to produce and apply a town-plan, in both old and new cities. In the few complexes of which we have any knowledge it is impossible to discern even a basic framework within which a limited plan might have been implemented, as in the medieval villages of Chios at a later date[208]. The sole restrictions on building were probably the well known general legislative regulations[209], though it seems highly unlikely that they were observed in the provinces.

A consequence of the absence of any town planning was that the use of elements of symbolic significance that was so widespread in Byzantine architecture was not paralleled in the sphere of urban design, in complete contrast to the achievements of say, the Arabs[210]. The development appears to have always been a dynamic one, in which needs were met and catered for in each individual instance, sometimes over an extended interval of time and sometimes over a much shorter period. The method is described by the town planners as "organic" and involves an immediate response to the dictates of function and a variety of external factors[211], with no pretensions of an artistic nature. In fact, in all the cases where archaeological excavations have taken place, the resulting picture is completely devoid of any monumentality, in complete contrast with the cities of late antiquity. The ruins of Corinth, of Athens, of Pergamon and of

[208] W. A. EDEN, The plan of Mesta Chios, *BSA* XLV (1950) 16—20.

[209] Supra p. 614.

[210] A. LAGOPOULOS, Ἡ ἐπιρροή τῶν κοσμικῶν ἀντιλήψεων ἐπί τῆς παραδοσιακῆς Μεσογειακῆς καί Ἰνδοευρωπαϊκῆς πολεοδομίας. Athens 1970.

[211] About the process of tissue alterations without interruption of the city-life, see also DAGRON 10 and n. 35.

Ephesos, all have irregularly shaped rooms, streets whose width varies from point to point, lack of continuity in the structural elements and cheap construction methods: their tissues are complicated and almost formless, being the end products of a process of addition and alteration of specific features. The existence of interior open courtyards in the houses ensured satisfactory living conditions in the almost compact tissue.

III. A factor of decisive significance for the form of the provincial Byzantine cities was the defence wall encircling them. The building of these walls manifestly followed the same general dictates that we saw in the case of the houses — that is, it was determined by reasons of economy, ease and the need to adapt to immediate requirements. In many cases, earlier walls were used as they stood, or with additions; or walls were rebuilt on the foundations of defence works of the late Roman and even ancient Greek periods, the earlier building material being re-used and in some cases the towers and gates being preserved. Defense walls, of course, had to take advantage of the strengths in the natural terrain and to enclose a limited area capable of being defended by the available population. All of these factors imposed limitations on the line and form of the defense-works which in turn had serious implications for the urban design of the entire city.

For reasons that will be examined shortly, Byzantine cities had two or three lines of defence, each with its wall. The acropolis, irrespective of the fact that it may once have enclosed the entire city, was now generally separated from it and in some cases was a good distance away. The acropolis might also have a special section[212] or a tower that served as a last retreat (reduit). The city itself, however, sometimes had an inner wall[213]. In addition to all the above factors, the gates in the walls also imposed constraints on the urban design, since they determined directly the line of streets both inside the city and outside the walls in the new settlements that sprang up.

IV. In the cities of antiquity that survived into or were re-inhabited during the Middle Byzantine period, there were often other constraining factors on the urban tissue deriving from the past history of the space itself. The ruins of antiquity were for the most part covered with later deposits, but here and there they still stood above ground and were visible. The new buildings were largely constructed from material quarried from the ruins; where, however, a large part of the superstructure survived — as was not infrequently the case — it was incorporated into the new building and

[212] As in Thessaloniki, Mystras, Serrai and Philippoi.

[213] As in Servia, Mystras and Serrai.

adapted to new uses. The best known examples of this are, of course, some of the temples of the ancient period[214], but sections of other buildings were also restored and continued to function within the new environment: at Corinth, the vaulted stores on the north side of the agora and on the Lechaion road[215], at Athens, some of the ancient houses[216], at Argos rooms of the thermae[217], at Lacedaemonia rooms in the Roman stoa[218], at Thebes the chamber tombs of the Mycenean period[219], at Pergamon, a number of different buildings and at Ephesos, parts of a late Roman palace[220]. These examples could easily be multiplied; they attest a widespread re-use of sections of buildings — a phenomenon that also embraces the re-use of architectural members (spolia)[221] which were incorporated in unpretentious structures. They also attest, however, an adaptability in the urban tissue that is alien to any form of town-planning. Similar phenomena are to be found in the medieval phases of the ancient cities of both East and West.

The earlier urban tissue (dating from the late Roman period or even earlier) in some cases also coincided with that of the Byzantine cities in the lay-out of the streets, which often had the same alignment, whether at the same or a higher level[222]. The original *cardo* and *decumanus* survived only at Nikaia[223] and Messene[224], where it was called the "*μαϊστέρα ῥώγα*" and was in use until at least the 17th century. In a number of other cases (Serres[225], Thessaloniki[226] and perhaps Beroia[227]) an earlier main street continued to be used. The archaeological evidence reveals, however, that the streets that were preserved or were re-used were those that led to some major building or feature that was still in use. Sections of streets leading to

[214] I. TRAVLOS, Πολεοδομική 136—139; Alison FRANTZ, From Paganism to Christianity in the Temples of Athens. *DOP* 19 (1965) 187—207.

[215] SCRANTON 46—47 and 77.

[216] *Α.Δ.* 24 (1969) 52.

[217] *Α.Δ.* 28 (1973) 155.

[218] R. TRAQUAIR, G. DICKINS, Laconia, Excavations at Sparta. *BSA* XII (1905—06) 415—7.

[219] *Α.Δ.* 28 (1973) 254.

[220] FOSS, Ephesus 134.

[221] MANGO, Architecture 57.

[222] An exemplary study of road, continuously used, is that of P. COURBIN, Une rue d'Argos. *BCH* 80 (1956) 183—218. The road went out of use in the sixth century.

[223] A. M. SCHNEIDER—W. KARNAPP, op. cit., pl. II.

[224] A. GUILLOU, Les actes grecs de S. Maria di Messina. Palermo 1963, 109—111.

[225] A. XYNGOPOULOS, Ἔρευναι εἰς τά βυζαντινά μνημεῖα τῶν Σερρῶν. Thessaloniki 1965, 2.

[226] TAFRALI 142, 143.

[227] The contemporary Metropoleos street, *Α.Δ.* 28 (1973) 438.

gates in the defence wall have been discovered at Thebes[228], at Pergamon[229] and at Ephesus[230]. In Athens, the Panathenaic way led to the entrance of the Acropolis[231]. At Nikaia[232] and Thessaloniki[233] the streets led to gates known from the Roman period and in Lacedaemonia the path that replaced the Roman road ended at the bridge over the Eurotas[234].

The narrow confines of the Middle Byzantine cities frequently resulted in the occupation of areas that had formerly been free but were now densely built with houses or workshops. This is true not only of ancient cities (the agora at Athens[235] or at Corinth[236], for example) but also of early Byzantine building complexes, such as the one around the church of St. John the Theologian at Ephesus[237]. The fundamental change in form of the cities between the end of antiquity and the Middle Byzantine period was made possible by the deposits between the ancient ruins and the Middle Byzantine ground level; these deposits were laid down during the period when the cities were abandoned or neglected.

We have only limited knowledge about the new Byzantine cities built during the period under consideration. Although we know that in some cases imperial approval was required for their foundation[238], no reference is made to the manner in which they were to be built. The principles on which the new cities were constructed were very similar to the process involved when an ancient city was re-inhabited after the dark ages: they centred on a strong *kastro* that afforded security[239]. In consequence, the urban tissue was also similar — it evolved, that is, in a dynamic and organic fashion. This is clearly attested at Servia[240], Mouchli[241], Monemvasia[242], Palaio-

[228] The road leading to the gate, located at the Electrai gate of the Greek city, *Α.Δ.* 22 (1967) 239.

[229] W. RADT, *Arch. Anz.* 94 (1979) 309ff. The road connecting the upper agora with the gate of the late antique walls.

[230] C. FOSS, Ephesus 134. The road passing in front of the temple of Hadrian.

[231] I. TRAVLOS, Πολεοδομική ἐξέλιξις 150, 156.

[232] Connecting the gate of the Sea with the gate of Lefki and the so-called gate of Istanbul with the gate of Yenişehir respectively.

[233] Between the Golden Gate and the Kassandreotiki.

[234] *Α.Δ.* 28 (1973) 164.

[235] Supra, n. 121, 122.

[236] Supra, n. 29, 32, 33.

[237] FOSS, Ephesus 137. A similar case at the basilica of Lechaion, *Α.Δ.* 17 (1961—62) 746, pl. 87.

[238] Vera von FALKENHAUSEN, La Dominazione Bizantina nell'Italia Meridionale. Bari 1978, 148—149, A. GUILLOU, Οἰκισμοί στήν Βυζαντινή Ἰταλία. *Βυζαντινά* 8 (1976) 180.

[239] The nucleous could be also a fortified monastery. This is the case of the settlement of Patmos which began to be inhabited in the 13th century.

[240] A. XYNGOPOULOS, Τά μνημεῖα τῶν Σερβίων. Athens 1957, 4ff.

chora on Aegina[243] and above all, by Mystras, where the approach to the acropolis was by way of the winding main street of the city.

The factors that had affected the urban tissue of the earlier cities did not apply in the case of the new foundations, but the need to built them on naturally strong terrain meant that their construction was constrained by steep slopes and this gave them a slightly different character, evident in all the examples cited above.

4. Functions of the City

We may now turn to an examination of those features of architecture and urban design that were dictated by the functioning of daily life in the provincial cities of Byzantium. The question of the expansion of the cities, their demographic problems, population and the density of their settlement would lead this study into regions outside its purpose.

Collective needs

The need for security was of prime importance during the Middle Ages. We have already seen that the strongholds of the Byzantine cities played a definitive role in determining their shape and their tissue. We may now say something about their functions.

It is clear that even at a late period the cities preserved both their function as a place of refuge in times of danger for the farmers[244] who dwelt around them and the name "*kastron*". In fact, a city that did not offer security is inconceivable. From both a military and an administrative point of view, the city was controlled by whoever held the acropolis, within the narrow confines of which he exercised absolute authority and control. Fear of betrayal was widespread[245]. The acropolis therefore had to be capable of being defended against the city and consequently to possess some feature — either an interior fortification or tower — that could serve as a last line of defence; this was often a palace or the governor's residence[246]. In almost all the Byzantine cities we can detect an arrangement (reminiscent of the

[241] E. Darkó, *EEBS* 10 (1933) 455, 477 ff.

[242] Charis Kalliga, op. cit., City plan, p. 245.

[243] N. Moutsopoulos, 'Η Παληαχώρα τῆς Αἰγίνης. Athens 1962, 36—53, pl. LV.

[244] Kriesis 171; Cecaumenus, Strategicon (ed. Vasilevskij 1896), p. 74; Vera von Falkenhausen, op. cit. 146—147.

[245] See Cecaumenus Strategicon, p. 28, 29—30.

[246] A typical case was the frankish fortified palace of Thebes, see A. Bon, *BCH* 61 (1937) 187—189.

monasteries) involving a separate acropolis and occasionally towers[247] inside it. The two citadels reported at Beroia were probably one within the other[248].

Water was another collective need. Aqueducts and cisterns involved the concept of overall forward planning that was foreign to Middle Byzantine cities. As a result, very few new aqueducts are known (Thebes[249], Argos[250] and Mystras[251] are examples) and the cisterns that have been discovered and can be studied are either small and belong to private houses or result from the conversion of earlier ruins in the familiar medieval manner[252].

In a few instances, such as Thessaloniki[253], aqueducts and large cisterns survived from late Antiquity or the problem of the water supply was solved by the existence of natural springs, as in Corinth[254]. Water was for the most part scarce and drawn from wells or small reservoirs. The properly excavated area of Middle Byzantine Pergamon[255] gives an idea of the intensity of the effort to collect water in the provincial cities of the period.

The public baths in Byzantine cities[256] continued the Roman tradition, though they were much smaller. Their architectural form is known from the few examples surviving at Thessaloniki[257], Lacedaemonia[258], Mouchli[259],

[247] As in Ioannina and Beroia.

[248] Io. Cantac. IV, 18 (Bonnae III, p. 120).

[249] The 12th century aqueduct of Ioannes Caloktenes (A. Keramopoulos, Θηβαϊκά. *Α.Δ.* 3 [1917] 123).

[250] *Α.Δ.* 28 (1973) 155. Aqueduct above the ruins of the roman thermae.

[251] St. Runciman, op. cit. 103.

[252] As in Ephesus in the ruins of a late antique palace, of the prytaneum and of the temple of Domitian (Foss, Ephesos 134), in Side (Mansel, op. cit. 171), and in Thessaloniki in the vast vestibulum of the Octogon (*Α.Δ.*I, 30 [1975] 93, 98—100).

[253] The aqueduct of Chortiatis was in use in Thessaloniki (Tafrali, op. cit. 114—119). An old cistern is still found in excellent condition at the location of the late monastery of St. Theodora and another at the upper part of the city (A. Xyngopoulos, Κινστέρνα καί φρέαρ Βυζαντινῶν χρόνων εἰς τήν Θεσσαλονίκην· *Ἐπιστ. Ἐπετ. Φιλ. Σχ. Ἀριστ. Πανεπ. Θεσ/νίκης* 7 (1957) 51—60).

[254] B. Hodge Hill, Corinth I, VI. Princeton 1964, 108—109, 227.

[255] W. Radt, *Arch. Anz.* 94 (1979) 308, fig. 1.

[256] The innumerable valaneia and thermae of the Roman and the late antique cities do not concern us here. For some examples see A. K. Orlandos, Μοναστηριακή Ἀρχιτεκτονική. Athens 1958, 96, n. 8.

[257] A. Xyngopoulos, Βυζαντινός Λουτρών ἐν Θεσσαλονίκῃ. *Ἐπετ. Φιλ. Σχ. Α.Π.Θ.* 5 (1940) 83—97, and Bouras 41, fig. 14.

[258] *Α.Δ.* 21 (1966) 156, pl. 148 δ and ε.

[259] Darkó, op. cit. 472—3, fig. 11—12.

Paramythia[260] and in a number of monasteries[261]. Written descriptions of baths survive in Thessaloniki (which had many more than it needed according to Nikephoros Choumnos[262]), Servia[263], the thermal baths at Prousa[264] and the cities of Southern Italy during the period of Byzantine rule[265]. Unfortunately we have no idea how the baths were integrated into the urban tissue, nor how the provincial cities dealt with the problem of an inadequate water supply. Some of the public baths in Constantinople were owned by monasteries which derived revenue from them[266].

One result of the lack of water in houses was that the Byzantine cities had public wash-houses (πλυνοί) like those of the monasteries[267]. They are mentioned incidentally in the case of Dorylaion[268]. Finally, it is interesting that the cause of public health was served by the removal outside the cities of polluting industries[269]. During the epidemic at Lacedaemonia, Hosios Nikon decreed that the slaughter-house should be moved outside the walls and the building demolished[270].

Communications

The streets in Middle Byzantine cities were of unequal and indeed occasionally varying, width. The lack of any planning meant that there was no standard width, as in the Roman period[271]. The steep slopes in the new cities in many cases involved the use of steps (Mystras, Monemvasia), which precluded wheeled traffic. The streets were very rarely differentiated by function in provincial cities. Mention is made of a "δεσποτική" as distinct from a "δημοτική" one[272] at Messene[273] and at Beroia a road used for

[260] Not published yet.

[261] ORLANDOS, op. cit. 95—108.

[262] TAFRALI, op. cit. 142.

[263] Cecaumenus, Strategicon, op. cit., p. 29: "... Ἦν δὲ τὸ λοετρὸν κάτωθεν τοῦ Κάστρου εἰς τὸν κρημνόν".

[264] Sp. VRYONIS, Ἱστορία τοῦ Ἑλλ. Ἔθνους Η'. Athens 1979, 350.

[265] Vera von FALKENHAUSEN, op. cit., 153.

[266] Typicon of the monastery of Hagios Mamas, ed. S. EUSTRATIADES, *Hell* 1 (1928) 306, 37 and "Στίχοι εἰς τόν Νιπτῆρα ἔνδον δημοσιακοῦ λουτροῦ τῆς Μονῆς τῶν Ὁδηγῶν" in *NE* 8 (1911) 12, no. 36.

[267] ORLANDOS, op. cit. 138—143.

[268] Text of Ioannes Kinnamos, see Sp. VRYONIS, ibid.

[269] For such regulations see the Hexabiblos of Harmenopoulos. See ed. K. PITSAKE, Athens 1977, 118, no. 21 and 22.

[270] The testament of Hosios Nikon *NE* 3 (1926) 224. The slaughter-house was near the unidentified church of Hagios Epiphanios.

[271] See Magen BROSHI, Standards of Street Widths in the Roman-Byzantine Period. *Israel Expl. Journal* 27 (1977) 232—235.

[272] A. GUILLOU, Les actes Grecs de S. Maria di Messina. Palermo 1963, 150—152.

[273] Ibid. 180. A "βασιλική ὁδός" is also mentioned in Thessaloniki. See J. LEFORT, Actes d'Esphigménou. Paris 1973, 74—75 (act of 1301).

processions will undoubtedly have paused beneath the "ὀψικκιανή" gate. As we have seen, there were only a few examples of an earlier "μέση" road with a commercial function[274].

It is not clear precisely what the "squares" in the provincial cities were like, since none has been detected by excavation. That at Mystras was undoubtedly exceptional, in that it was the centre of some of the functions of the palace[275], rather like the squares in the Italian cities at a later date. The earlier square should be conceived of either as the widening out of a main street (Corinth[276]) or the survival of one of the ancient *fora* (Thessaloniki[277]), which served mainly a religious (as at Beroia[278], Corinth[279] and Serres[280]) or a commercial purpose.

The architectural response to the functional requirements of the cities

Very little is known of the buildings that housed the various administrative functions in the provincial Byzantine cities. It is clear that the series of specialized buildings that composed the administrative centre of the ancient cities had been replaced by the residence (or palace) of the local governor and the churches. Standards of weights and measures for example, which had once been kept in the ancient *prytaneion*, were now housed in a church, in accordance with a law passed by Justinian[281]; the members of the local aristocracy no longer held their meetings in the *bouleuterion* but, again, in a church[282]. The residence of the governor or later of the despot was regularly built in the acropolis and included the necessary rooms to house the treasury, billets for the guard and prison. These particular rooms have not been identified in the surviving ruined palaces of the large later centres — Mystras[283], Trebizond[284], Magnesia[285]. The only city in which they have been detected during excavation is Corinth[286], and this must

[274] Io. Cant. IV, 18 (Bonnae III, p. 123).

[275] A. K. ORLANDOS, *ABME* 3 (1937) 13—14. The function of the square was not religious, probably even not commercial. See MANGO, Architecture 286.

[276] KRIESIS 201; SCRANTON, Corinth 57—58, 82—83.

[277] TAFRALI, op. cit. 126, 149.

[278] The old roman road which passed in front of the metropolis.

[279] According to the Βίος of Hosios Nicon, the market place of the city included an open space for congregations by the church of Soter (*NE* 3 [1906] 159).

[280] Supra, n. 164.

[281] Novel of year 545, no. 118, chapter 15.

[282] Testament of Hosios Nicon, *NE* 3 (1906) 223 "Σύναξις εἰς τήν ἐκκλησίαν τῆς Ἁγίας Βαρβάρας".

[283] A. K. ORLANDOS, *ABME* 3 (1937) passim.

[284] Not published yet.

[285] C. FOSS, Late Fortifications in Lydia. *JÖB* 28 (1979) 306—308.

[286] SCRANTON, Corinth 46—47.

have been an exception in that they were found in the lower city and not in the acropolis. The reason may well have been the great distance that separated the Akrokorinthos from the heart of the city. In the Byzantine cities of Southern Italy[287], mention is made of a *praetorium* that appears to have housed all the administrative offices.

The Byzantine cities never built central churches of grand design and involving a joint effort, like the cathedrals of the western cities. The general picture is that of a large number of small churches with a great variety of forms that enriched the urban landscape. It is frequently impossible to determine whether these were parish or private churches or the *katholika* of monasteries. It is only the latter group that appear to have been erected free-standing within a courtyard. The picture to be formed from the excavations is of small churches totally integrated into the continuous and densely built tissue (Pergamon, Corinth, Thebes). The tradition of imposing monuments whose importance was emphasized by their axial arrangement, inherited by the early christian period from antiquity, evidently did not continue into the Middle Ages[288]. The churches and monasteries of the provincial cities were landmarks and often gave their name to the neighbourhood in which they stood. In very few cases is the metropolis or the church of the episcopi known with any certainty. It was usually an earlier basilica, which stood at a central point of the city[289] or the citadel[290]. None of the provincial residences of the bishops or metropolitans has survived (there is some information only for Thessaloniki and Athens[291]) and it is thus impossible to compare them with those of the civic authorities[292].

The Middle Byzantine period saw the foundation of large numbers of new monasteries[293], particularly in the cities[294]. There are a number of later examples that survive almost intact (Mystras, Thessaloniki and Arta);

[287] Vera von FALKENHAUSEN, op. cit. 151, 152.

[288] DAGRON 6—10.

[289] Metropolitan churches of Serrai, Veroia, Chalkis, Monemvasia.

[290] Metropolitan church of Athens and episcopal churches of Skyros and Skopelos.

[291] The residence of the metropolite in the 12th cent. was at the Propylaea of the Acropolis. According to Symeon of Thessaloniki, the bishop of the city lived in a house near Hagia Sophia.

[292] For the lesser role played by local bishops during the middle byantine period, see DAGRON 21.

[293] C. MANGO, Les monuments de l'architecture du XIe siècle et leur signification historique et sociale. *TM* 6 (1976) passim.

[294] MANGO, Architecture 198; A. BRYER, The late Byzantine Monastery in Town and Countryside. *Studies in Church History* 16 (1979) 219—241.

they covered a large area and had elegant propyla[295], but perhaps do not reflect accurately the nature of the earlier monasteries or their relationship to the urban environment. The confined space will certainly have caused the monasteries to be built also at the edge of the cities, outside the defence walls (Athens, Trebizond, Arta and Ioannina on the small island). In any event, the monastery, with its own independent functions, was an important feature of the urban design of the Byzantine city.

A pilgrimage that was generally recognized throughout medieval society often brought fame and prestige to the Byzantine cities and attracted pilgrims to them[296]. Holy relics or belief in a patron saint frequently affected the life of a city and were connected with its history[297]. Relics and pilgrimages were both undoubtedly of importance from the point of view of urban design, in that they were connected with festivals and, more importantly with processions that followed a specific route within the urban tissue[298], ending at a church — that of Saint Demetrios, for example, in Thessaloniki[299]. Unfortunately we are not in a position to mark routes like these on our plans, nor to assess their implications.

Social welfare in the Byzantine cities was the concern of special foundations attached to the churches and the monasteries. There is a considerable amount of information concerning these[300], but most of it refers to Constantinople. No discoveries have been made that might shed light on the architecture[301] of or the place occupied in the urban tissue by hospitals, poor-houses and homes for the aged in the provincial Byzantine cities.

The gradual development of cemeteries inside the cities as the concept of town planning was slowly abandoned, has been well noted by Dagron[302]. This was a widespread phenomenon[303] and is attested by the archaeological evidence: almost all the reported excavations in the cities of Asia Minor and Greece have uncovered burials — even in the centres of the cities. For

[295] ORLANDOS, Μοναστηριακή 24—25.

[296] FOSS, Ephesus 116, 125—128; C. FOSS, Late Antique and Byzantine Ankara. *DOP* 31 (1977) 64, 83.

[297] DAGRON 23.

[298] DAGRON 23—24.

[299] A. XYNGOPOULOS, Συμβολαί εἰς τήν τοπογραφίαν τῆς Βυζαντινῆς Θεσσαλονίκης. Thessaloniki 1949, 1—20.

[300] A. PHILIPSBORN, Der Fortschritt in der Entwicklung des byzantinischen Krankenhauswesens. *BZ* 54 (1961) 338—365, and Owsei TEMKIN, Byzantine Medicine, Tradition and Empiricism. *DOP* 16 (1962) 97—115.

[301] For similar buildings in monasteries, see ORLANDOS, Μοναστηριακή 76ff.

[302] DAGRON, 11ff.

[303] Ph. KOUKOULES, Βυζαντινῶν βίος καί πολιτισμός IV. Athens 1951, 185ff.

the most part, however[304], it is not possible to establish whether these burials were associated with churches or whether they were made in areas that were only subsequently built up as the settlement grew in size.

The transfer of commercial activity from the agora of the ancient cities to special commercial streets was a process that began in the early Byzantine period[305]. It is clear from the few surviving examples at our disposal[306] that as the principle of planning was gradually abandoned, shops began to be housed alongside residences and industrial workshops in the main streets of the medieval cities and in small purpose-built establishments with rows of rooms and an arcade opening on to the street[307].

This picture cannot, of course, be extended to include the vast range of commercial activities referred to in the texts[308]. The regular bazaar at which agricultural produce was traded, which was a standard feature of the provincial cities[309], must have been held in an open space, but we have no information on its location. The great annual festivals at Thessaloniki[310], Trebizond[311] and Ephesus[312] were probably held outside the walls. The temporary market set up by the Arab pirates at Demetrias, mentioned by Kekaumenos[313], was also outside the city. Some of the retail trade was in the hands of salesmen[314] roving in the streets. It is not yet clear what was the function of the large buildings discovered in Athens[315] and Thebes[316], with large numbers of rooms built around a rectangular courtyard; it seems, however, that the large roofed markets of the Arab cities were not adapted by the provincial cities of Byzantium[317]. The commercial centre must also have been the location of the lodgings for foreign traders mentioned in the texts[318]. The only known example of this is at Corinth[319].

---

[304] As in Thebes, Athens, Argos, Corinth and Lakedaimonia.
[305] MANGO, Architecture 57.
[306] Especially from Corinth (SCRANTON 58—60, 77—78, 124—125 and 133—136) an Athens (THOMPSON – WYCHERLEY op. cit. 216).
[307] Corinth.
[308] A. BON, Péloponnèse 132; Sp. VRYONIS, op. cit. 350.
[309] A. BON, ibid.
[310] Known as Demetria, Pseudo-Lucian, Timarion (ed. HASE, *Notices et Extraits* IX. 2, p. 171). About the market places in Thessaloniki see TAFRALI, op. cit. 147—48.
[311] Theophanes, Bonnae, 1839, 1, 728, and FOSS, Ephesus 110—111.
[312] Sp. VRYONIS, op. cit.
[313] Strategicon, op. cit. 34.
[314] Ph. KOUKOULES, op. cit. 238—241.
[315] T. LESLIE SHEAR, The Campaign of 1933. *Hesperia* 1935, 311 ff.
[316] *Α.Δ.* 23 (1968) 214—216.
[317] SCRANTON, op. cit. 135, n. 19.
[318] In Nicaea (Sp. VRYONIS, op. cit.) and Pylae (Sp. VRYONIS, The decline of Medieval Hellenism in Asia Minor. Berkeley 1971, 13, n. 56).

The industrial workshops were not located in any particular quarter of the city, at least in the known examples[320], but were rather built alongside to the residential and commercial areas. They can be identified with certainty only when they involved specialized installations (furnaces for pottery and glass, presses etc.). The combination of a workshop on the ground floor with residential quarters above[321], which was widespread in the West, is not uncommon here, as is the combination of workshop and shop[322]. Industries that created a nuisance and those that required an abundant water supply as we have seen, were situated outside the walls[323].

It seems unlikely that there were open areas or parks within the confined space of the *kastro* or the fortified Byzantine settlements. Some of the cities — Thessaloniki[324] and, at a later date Corinth[325] and Athens[326], are examples — had a declining population but did not modify their fortification systems and in these cases there is evidence of large open spaces that served no specific purpose. They may have been cultivated at some period. In one city in Armenia[327] the sources claim that enough was produced to feed the population by cultivating an area within the *kastro*.

The ancient ruins that supplied building material for later structures stood in unbuilt areas in the Byzantine cities, as did the cemeteries which gradually grew up inside them. No mention is made of hippodromes or other sports grounds in the provincial Byzantine cities. In Thessaloniki the name survived for the site of the late Roman hippodrome[328] and something similar seems to have happened at Serres[329]. It is only at Lacedaemonia that there is evidence for a sports ground, for games which dated from the end of the 10th century; it was called the τζιγκανιστήριον and it must have

---

[319] SCRANTON, op. cit. 60—61.
[320] Corinth (SCRANTON 124—5; Ch. MORGAN, Corinth XI, 1942, p. 6ff.), Thebes (*Α.Δ.* 26 [1971] 227).
[321] SCRANTON 74—76; BOURAS 46, n. 157. In a continuous row of buildings in the Byzantine city of Messina, are mentioned "σύγκολα χανούτια", rooms devoted to trade or industry. See GUILLOU, op. cit. 111.
[322] SCRANTON 124.
[323] Supra, p. 8. The tanneries of Constantinople were in Vlaga, on the Propontis. D. JACOBY, Les quartiers juifs de Constantinople. *Byz* 37 (1967) 167—227.
[324] TAFRALI 143.
[325] According to evidence by the traveller Nicolas de Martoni (1395), D. ZAKYTHENOS, Le Despotat Grec de Morée, II. Athènes 1953, 175.
[326] According to Michael Choniates, at the end of the 12th cent. Sp. LAMPROS, Αἱ Ἀθῆναι περί τά τέλη τοῦ 12ου αἰῶνος. Athens 1878, 33.
[327] Cecaumenus Strategicon, op. cit. 26.
[328] TAFRALI 127—129.
[329] N. NIKOLAOU, op. cit. 35, n. 5.

been located outside the walls[330]. Finally, the courtyards of private houses, which usually covered a sizeable proportion of the ground plan should be included here. They were usually planted with trees and they were either completely separate[331] or divided from those of the neighbouring houses by light fences of wood or reeds[332].

It can be seen from the foregoing account that the main body of the Middle Byzantine cities consisted of residential areas. The family continued to be the basic social[333] unit and the house the basic cell of the settlement. This is not the place for an examination of the Byzantine residence[334]; I merely note a number of features connected with the residential districts.

In the Byzantine period, the local aristocracy lived in the cities. There is a great deal of written evidence on this point. Together with the administrative officials they formed the ruling class of Byzantine society, enjoying a better standard of living than the others and bestowing funds for the foundation of monasteries, the building of churches, the painting of frescoes and similar activities. Except in a very few cases, of which Mystras[335] is one, we are not in a position to say whether or not they lived in a separate quarter. It may have been that at a later date, when suburbs began to spring up, they as the original inhabitants resided within the *kastro* (*kastrinoi*); a similar phenomenon is observed at a much later date in the Greek islands, where the old aristocratic catholic families continued to reside within the fortified settlements[336]. Equally, we cannot determine whether the houses of the aristocracy differed from those of the people and if so, in what respect (again, Mystras is the one exception) though the texts refer to the luxurious residences in the cities of the Middle Byzantine period[337].

The position of Jews and heretics within the Byzantine cities is also problematic. It can be seen from the written sources that in Constantinople

[330] See supra p. 622. An estate is mentioned later (1330) on the site: "Τζυγκανιστήριον". See G. MILLET, Inscriptions Byzantines de Mistra. *BCH* 23 (1899) 123—124.

[331] As in Athens. I. TRAVLOS, Πολεοδομική ἐξέλιξις, op. cit. 154, 156, 159, fig. 104.

[332] "Στυλάρια" and "καννίτζες" according to an act of 1201. See A. GUILLOU, Les actes grecs de S. Maria di Messina. Palermo 1963, 150—152.

[333] A. GUILLOU, Οἰκισμοί στήν Βυζαντινή Ἰταλία (Στ'—ΙΑ' αἰ.). *Βυζαντινά* 8 (1976) 183.

[334] For typological and structural remarks on the middle byzantine houses, see BOURAS, passim.

[335] A.K. ORLANDOS, *ABME* 3 (1937) 9.

[336] ZAKYTHENOS, op. cit. 179.

[337] Θεοδώρου τοῦ Προδρόμου λόγος εἰς τόν Πορφυρογέννητον, κυρόν Ἰσαάκιον τόν Κομνηνόν, Ed. KURTZ, *BZ* 16 (1907) 113, see also MANGO, Architecture 235; TAFRALI 140—141, n. 5.

and a number of provincial cities there were separate neighbourhoods for Jews[338], but it also appears that the distinction gradually lost its force and that Jews, Christians and heretics lived together[339] in contravention of the regulations[340]. The archaeological evidence has yielded nothing to indicate that the various neighbourhoods differed from each other, or that Jewish houses were different from Greek; nor is any synagogue known dating from the Middle Byzantine period. The valuable list of Jewish communities in the Byzantine cities during the 12th century by Benjamin of Tudela thus remains unsupported by archaeological data[341].

The same may be said of the foreign traders who came in ever-increasing numbers to settle in the cities of Asia Minor and Greece. The few references we have to foreign quarters relate to Halmyros[342] (of which nothing is really known), Thessaloniki (neighbourhood τῶν Βουργισίων)[343] and Mystras[344].

5. Villages

The productive space — that is the countryside and the villages — of the Byzantine world is a question to which historians have repeatedly turned their attention in recent years, only to be faced with very serious difficulties. The sources are silent on the matter and we are therefore dependent on methodical archaeological research, but this can only be carried out with difficulty. In fact, as far as the architecture and urban design of the villages is concerned, the archaeological evidence may be said to be almost non-existent[345] and any research into these subjects has to be

[338] D. JACOBY, Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine. *Byz* 37 (1967) 167—227; J. STARR, The Jews in the Byzantine Empire 641—1204 (*Texte und Forschungen zur Byz.-Neugr. Philologie* 30). Athen 1939, 43ff. About the Jews of Thessaloniki see TAFRALI 144, 145.

[339] P. CHARANIS, The Jews in the Byzantine Empire under the first Palaeologi. *Speculum* XXII, 1 (1947) 75—77. Two cases of Jewish settlements outside the city walls are mentioned in Lakedaimonia and Mystras.

[340] Πράξεις τῆς ἐν Τρούλλῳ Συνόδου (692), MANSI XI, 933, 945. G. A. RALLES—M. POTLES, Σύνταγμα τῶν θείων καί ἱερῶν κανόνων. Athens 1855, Ε', 415.

[341] Benjamin of Tudela, Sefer Masa'ot (Itinerary). Ed. M. N. ADLER, *Jew. Quart. Rev.* XVI (1904) 716—731 and J. STARR, ibid.

[342] Supra, p. 8.

[343] TAFRALI 94, 95, 144.

[344] St. RUNCIMAN, op. cit. 105.

[345] An isolated peasant house of the 12th century was recently found in Armatova of Elis. *Α.Δ.* 24 (1969) Χρονικά, p. 156—158, pl. 159d.

confined to general observations and comments on the topography. The most important factor accounting for the complete disappearance of any remains of village houses — and the consequent impossibility of studying the structure of the village — appears to have been the circumstance that they were very poorly constructed.

It is outside the scope of the present study to examine the famous villages of N. Syria[346], the villages of S. Italy[347] hewn into the rock, or the few late medieval villages of Chios, which have received ample attention in recent years[348]. The Byzantine villages should be thought of as being much poorer and less well organized than these examples, with houses built of brick or cheap organic materials and with humble churches. One feature indicating some progress during the Paleologan period appears to have been the central defence tower which recalls those of the monasteries[349]; a number of examples are cited in the sources[350] or are known from remains surviving *in situ*[351]. With the exception of the Chian villages, however, it is impossible to say whether the tower antedated the village or whether it was erected by the villages in search of security.

The future of research into the small Byzantine settlements lies in the systematic excavation of the remains, especially of those villages that were abandoned[352] at a relatively early period. It should also turn its attention

[346] G. TCHALENKO, Villages antiques de la Syrie du Nord, I, II, III. Paris 1953.

[347] C. D'ANGELA, La documentazione archeologica negli insediamenti rupestri medioevali dell'agro orientale di Taranto, and P. DALENA, Il territorio di Mottola nel Medioevo, tracciati viari e insediamenti rupestri, in: Habitat — Strutture — Territorio, Atti del Terzo convegno Intern. di Studio sulla civiltà rupestre medioevale nel mezzogiorno d'Italia, Galatina (Lecce), 1978.

[348] W.A. EDEN, op. cit.; Ἐθν. Μετσόβιον Πολυτεχνεῖον, Τό Ἑλληνικό Λαϊκό Σπίτι. Athens 1960, 5—40; J. TYRWITT, Order out of Chios. *Archit. Review* June 1966; J. MACKEAN, The Town of Mesta in the Aegean Island of Chios. R.I.B.A. Journal Aug. 1968, 345—348; N. MOUTSOPOULOS, Οἰκισμοί, Ἀρχοντικά, Μετόχια. Thessaloniki 1977, 78—95, and C. TIBERI, Architecture Occidentali a Chios, in: Atti del XVI Congresso di Storia dell'Archit., Roma 1977, 360ff.).

[349] A.K. ORLANDOS, Μοναστηριακή 134—138.

[350] Principally the acts of the monasteries of Mount Athos, for the villages of Chalcidic peninsula. Ἰωάννου Εὐγενικοῦ, Κώμης ἔκφρασις, in: Παλαιολόγεια καί Πελοποννησιακά Α'. Athens 1912—23, 53.

[351] Tower in the village of Galatista in Chalcidic. *Α.Δ.* 21, Χρονικά, pl. 394.

[352] Hélène ANTONIADOU—BIBIKOU, Villages désertés en Grèce, Un bilan provisoire, in: Villages désertés et histoire économique XIe—XVIIIe siècle. Paris 1965, 343—417. For the problems of mediaeval archaeology, see also A. GUILLOU—L. MAUROMATIS, *Βυζαντινά* 8 (1976) 187—189. An archaeological research of great importance was recently conducted in deserted villages on the Chalcidic peninsula by the *Ecole des Hautes Etudes en sciences Sociales* in collaboration with the Center of Byzantine studies of the University of Thessaloniki.

to a thorough study of fortified settlements that later evolved into modern vernacular settlements without changes occuring in their tissue: this was a common phenomenon in the islands of the Aegean[353].

* *
*

In conclusion, we may return to the observation from which we began: the lack, that is, of material concerned with the secular architecture and urban design of the provincial Byzantine cities. There can be no doubt, however, that a great change took place after the end of antiquity, resulting from not only an economic recession and lack of organizational ability but also from the very structure of society and the state. After the dark ages it is clear that, to a degree that differed from place to place, the ancient order imposed on space and the ancient value system collapsed; the medieval city assumed a different character; the significance of public places declined in favour of an organic growth based on the private initiative of the inhabitants.

[353] M. PHILIPPA-APOSTOLOU, Τό Κάστρο τῆς Ἀντιπάρου. Athens 1978, 90—110 with complete bibliography.

10. DIE STILBILDENDE FUNKTION DER BYZANTINISCHEN KUNST

10.1. BYZANZ UND DAS HELLENISTISCHE ERBE
Ernst KITZINGER

10.2. BYZANZ UND DIE ANGRENZENDEN KULTURKREISE
Tania VELMANS
Doula MOURIKI

10.3. DIE KUNST IN DER BYZANTINISCHEN GESELLSCHAFT
Anthony CUTLER

ERNST KITZINGER / OXFORD

THE HELLENISTIC HERITAGE IN BYZANTINE ART RECONSIDERED*

With twelve plates

It may be well to begin these reflections on the Hellenistic heritage in Byzantine art by reiterating a distinction I drew when I wrote on this subject almost twenty years ago[1]. Inevitably, my readers will be reminded of one of the classics of scholarly literature on Byzantine art — Ainalov's seminal book on the Hellenistic foundations of Byzantine art. By contrast to the eminent Russian scholar, whose purpose it was to focus on the Greek East in contradistinction to Rome and the West as a seedbed of Byzantine art and who therefore used the term Hellenistic in an essentially geographic and ethnic sense, I take it to be my task to discuss characteristics and elements in Byzantine art that can be traced back specifically to the Hellenistic *period*. My use of the term is thus a good deal narrower than Ainalov's. I shall further limit the scope of my enquiry by concentrating on the *religious* art of Byzantium, as I did in my earlier study.

At the time I wrote that essay I had the benefit of close collaboration with a leading historian of ancient art. In a paper published alongside my own, G. M. A. Hanfmann considered Hellenistic art in its own right and defined its salient characteristics[2]. He thus provided a solid foundation not only for identifying specific traits which Byzantine art inherited but also for viewing the problem globally and in negative as well as positive terms. Hellenistic art was, of course, an emphatically worldly art. It explored, as no art had ever done before, a full range of human emotions from pain and grief to ecstasy and laughter; it was much concerned with the erotic and the humorous, with low life and genre; it romanticized nature; and it delighted in subtle and sensuous effects of light and color. Much of this was clearly irrelevant to Christian art of the Middle Ages. Though the strength of the Hellenistic heritage in Byzantine art is undeniable, there is in the

* Because of limitations of space, references have been confined to the minimum needed by the reader to find his own way to the relevant literature.

[1] *DOP* 17 (1963) 95ff.

[2] Ibid. 77ff.

very notion of such a heritage an inherent paradox which a purely positivist preoccupation with specific instances of survival or revival tends to obscure.

The use made by Byzantine artists of Hellenistic inventions and devices was in fact highly selective. Of the categories which Hanfmann established in his analysis of the Greek artistic achievement after the time of Alexander the Great (and he rightly extended this analysis to include Roman art of the early imperial era), some were altogether inapplicable to the Greek Middle Ages. There were essentially four areas in which our joint enquiry proved fruitful — genre; landscape and architectural settings; illusionistic devices in painting; and the representation of emotions. But even in these areas the relationship was only partial and often tenuous. The carry-over of Hellenistic traditions into Byzantine art was limited in so many ways as to suggest that not much in this process was automatic and mechanical. But the reasons why a particular element survived (or was revived) are not always readily apparent.

For some Hellenistic inventions there was a natural scope within the context of Christian pictorial art. This is true, for instance, of the representations of emotional states. Byzantine artists at certain times drew heavily on the traditional vocabulary of movements, gestures and facial distortions to impart inner life to figures enacting biblical events; and more particularly to express pain and suffering, grief and mourning. Similarly, there was obvious scope for some kinds of genre, especially motifs pertaining to the world of the infant, the shepherd, the old and the sick. But here already it is clear that new accents were set and that certain motifs prospered because they were charged with new meanings and messages. Such reinterpretation certainly played an important part in the employment by Byzantine artists of pictorial devices commonly subsumed under the term "illusionism". But all in all the Hellenistic heritage in Byzantine art entails many elements whose presence still poses problems of explanation and interpretation. In approaching the subject afresh I shall try to do justice (within the limits of the available space) to relevant material and research published in recent years. I shall also try to bring into focus certain aspects of the subject which in my earlier essay received little or no attention.

1. The Question of Periods

It is apparent even to the most casual observer that the Hellenistic elements I have named were not equally prominent in all periods of Byzantine art. Nor did all of them flourish at one and the same time.

Years ago I introduced the concept of "perennial Hellenism"[3]. Both words in this phrase are ambiguous and appropriately so. Perennial means not only perpetual but also recurrent. Byzantine artists had an extraordinary ability to revive ancient forms and handle them in a seemingly effortless manner even after long spells of complete or nearly complete dormancy (figs. 1—5). But these ancient forms can be of different kinds. The term Hellenism can refer to the Hellenistic period but can also denote the whole of the Greek tradition. There were indeed moments in the millennial history of Byzantine art when ideals that informed Greek art, if not of the Periclean age certainly of the fourth century, came close to being recaptured. In the present context we must attempt to distinguish with some accuracy those moments in which specifically Hellenistic elements and traditions played a major formative role.

Obviously the so-called "Renaissance" eras are of primary interest here. But to view these revivals in proper light it is useful first to glance briefly at some periods of apparent dormancy. Three periods were particularly critical in this sense — the second half of the sixth century, the eighth and the eleventh.

A survey of extant works of art that can be attributed to the late Justinianic era and the decades following reveals little that can be called Hellenistic (or in a wider sense Hellenic). The whole thrust of the stylistic development of this period as we know it from securely dated works was toward the abstract and "medieval"[4]. Even in categories of artistic production that in general were apt to provide opportunity for the perpetuation of the ancient heritage — and these categories will concern us in the next section — there is but little evidence of that heritage being cultivated during this period. The estrangement from the art of the past was almost complete — or so it would seem — and it is surely appropriate to view this phenomenon in the light of political and religious developments of the time. The recovery which followed in the course of the seventh century is all the more remarkable. It was a step by step process and a crucial factor in this process was the renewed role and significance which the devices of Hellenistic illusionism assumed in religious painting (figs. 6, 11)[5]. But the sovereign manner with which these devices were handled by seventh century artists suggests that the tradition had not in fact died completely, however meager the evidence from the preceding half century

[3] Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongreß, IV, 1. Munich 1958, 7.

[4] E. Kitzinger, Byzantine Art in the Making. London 1977, 99ff.

[5] Ibid. 113ff. For the relevant paintings in S. Maria Antiqua see now P. J. Nordhagen, *Inst. Rom. Norv. Acta ad archaeol. et artium hist. pert.* 8 (1978) 89ff.

or so. That period constitutes, for the present at least, a true case of latency.

I do not believe that the latency was equally great in the eighth century, a period for which an almost total eclipse of the classical tradition was claimed in a recent study[6]. An undue emphasis on certain regional or purely local developments can lead to distortions. The recovery of Hellenistic forms in Byzantine religious imagery during the seventh century was of lasting importance, as witness instances of revival of that imagery after the end of Iconoclasm[7]. Early in the eighth century the Great Mosque at Damascus was adorned — certainly by craftsmen from Byzantium — with mosaics which show an undiminished ability to handle illusionistic techniques, techniques which here were applied to the creation of fanciful and idyllic architectural landscapes in the tradition of Campanian painting of the first century B. C. (fig. 7)[8]. Once again one has a feeling of time having stood still. For these are not labored imitations of models from a dead past but products of a living skill and a living ideal. The tradition must have been maintained in Byzantium through the eighth century. Without citing as a witness the frescoes of Castelseprio, for which a date at the end of the eighth century still seems to me the most likely, I merely refer to the portraits of evangelists in the Carolingian Gospels in Vienna, whose overall concept and technical execution are inexplicable unless one assumes a Greek artist of Hellenistic orientation as an actual presence (fig. 8)[9].

In a broad view of the history of Byzantine art, the eleventh century stands out as another period of estrangement from the classical tradition[10]. That tradition was irrelevant to major concerns that came to the fore during this period — the creation of a unified art of the book (comprising script, ornament and illustration) and a corresponding integration of pictorial imagery and architectural frame in monumental art. But once again the loss of continuity was not complete. Side by side with "progressive" work one finds quite tangible survivals from the art of the "Macedonian Renaissance"[11]. A strong case has recently been made for attributing

[6] K. Weitzmann, in: Byzantina kai Metabyzantina (ed. S. Vryonis), I. Malibu 1978, 71ff.

[7] R. Cormack, in: Iconoclasm (ed. A. Bryer and J. Herrin). Birmingham 1977, 147.

[8] H. Stern, *Cah. Arch.* 22 (1972) 201ff., esp. 217ff., and, for the Byzantine origin of the mosaicists, 223ff.

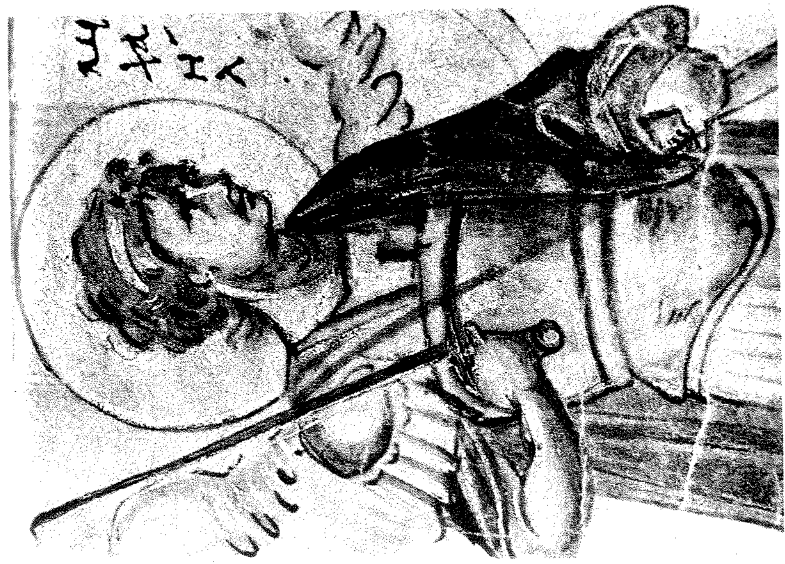
[9] See my review of W. Koehler, Die Karolingischen Miniaturen, III, in: *Art Bulletin* 44 (1962) 61ff.; also Cormack, in: Iconoclasm (above, n. 7) 43. For the possible role of secular art in fostering the Hellenistic tradition during Iconoclasm, see below at n. 41.

[10] See, in general, K. Weitzmann, Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination (ed. H. L. Kessler). Chicago and London 1971, 271ff.

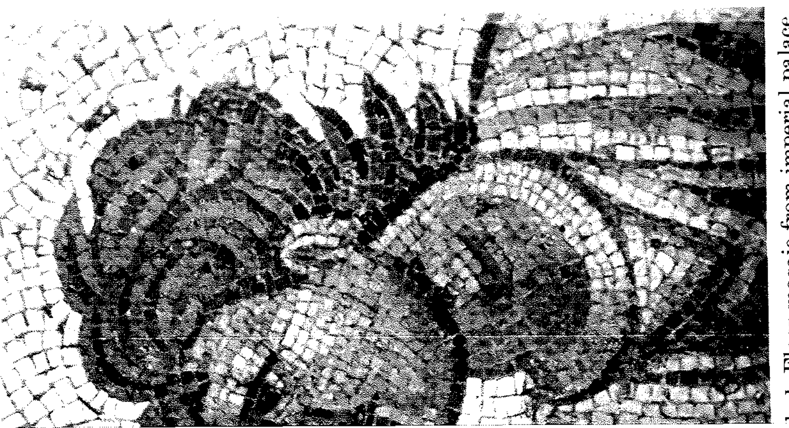
[11] Ibid. 278.



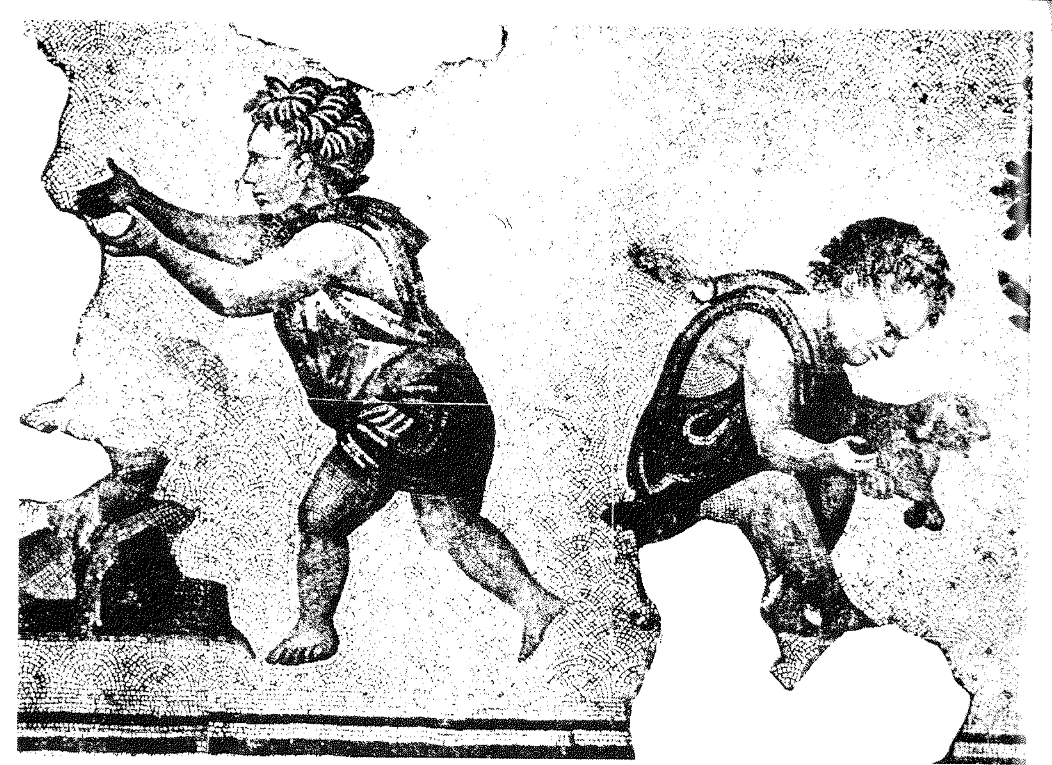
3 Istanbul, Kariye Djami. Wall mosaic of Christ healing a multitude, detail. Ca. 1315—20



2 Vatican Library. Ms. Pal. gr. 431 (Joshua Roll), sheet 4, detail. 10th century



bul. Floor mosaic from imperial palace, detail. 7th century (?)

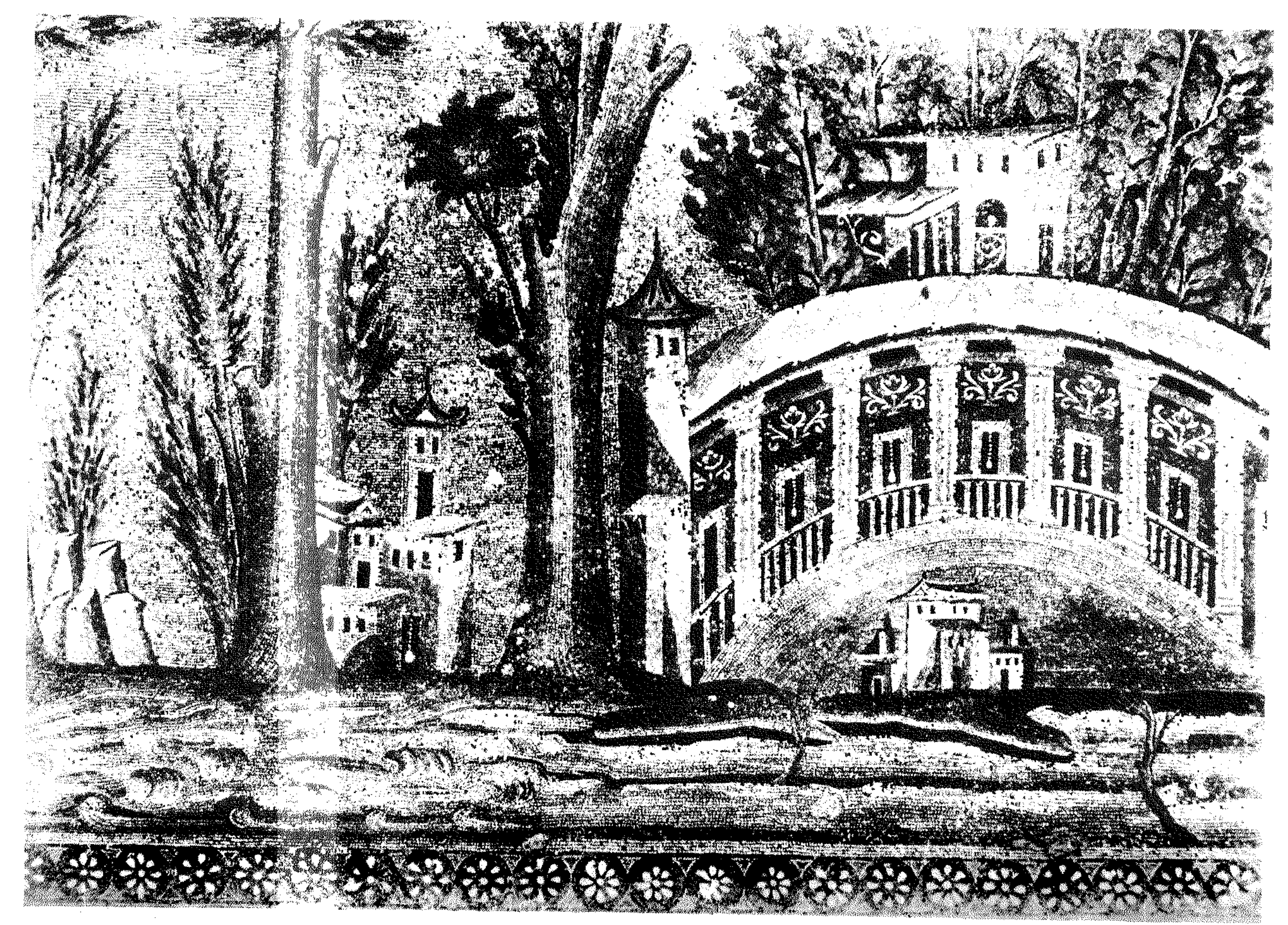


4 Istanbul. Floor mosaic from imperial palace, detail. 7th century





6 Rome, S. Maria Antiqua. Wall painting of the Maccabees, detail.
First half of 7th century



7 Damascus, Great Mosque. Wall mosaic, detail. Ca. 715



Vienna, Schatzkammer. Carolingian Gospel book, f. 178v: St. John. End of 8th century



9 Istanbul, St. Sophia. Apse mosaic: Virgin and Child. Ca. 867



10 Detail of fig. 9



11 Rome. S. Maria Antiqua. Wall painting of St. Ann. detail.
First half of 7th century



12 Detail of fig. 9



13 Rome, Pantheon. Icon of Virgin, detail:
Head of Christ Child. Ca. 610



14 Sopoćani, Holy Trinity. Wall painting of a patriarch. Ca.



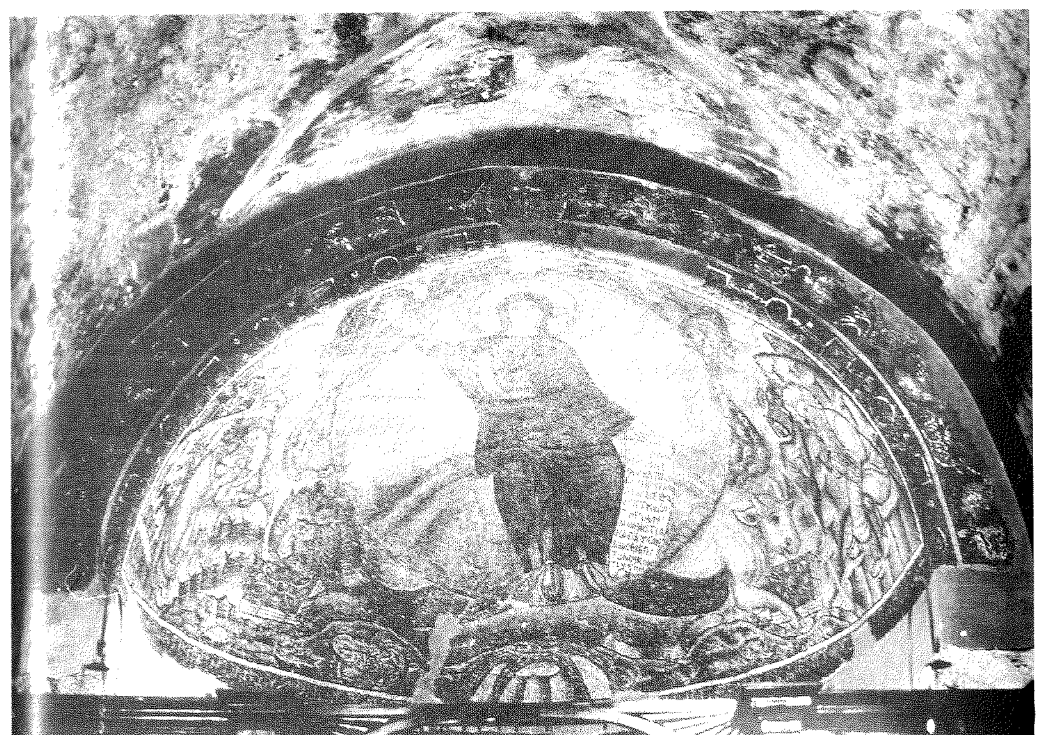
15 Sopoćani, Holy Trinity. Wall painting of Christ among the Doctors, detail. Ca. 1270



16 Sopoćani, Holy Trinity. Wall painting of a prophet. Ca. 1270



17 Vienna, Kunsthistorisches Museum. Ivory relief with Sts. Peter and Andrew. 10th—11th century



19 Thessaloniki. H. David. Apse mosaic. Early 6th century (?)





21 Kurbinovo, St. George. Wall painting of the Lamentation, detail. 1191

the famous Coronation ivory in Paris and a number of other ivories of the "Romanos Group" to the second half of the eleventh century[12]. And at the end of the century the mosaics of Daphni clearly hark back to the art of the tenth[13]. But the quality which stands out in these works is a serene lyricism reminiscent of the art of the fourth century B. C. rather than Hellenistic art. So far as specifically Hellenistic qualities are concerned, the latency lasted far into the twelfth century.

This brief survey of the "valleys" will help us to see the "peaks" in their proper proportions. The use of the term Renaissance for these peaks has often been questioned, precisely because Byzantium never really lost contact with the art of antiquity[14]. Revivals there were, but these were grafted on survivals. This is what is meant by perennial Hellenism.

The first of the peaks was the early Justinianic period. A reattachment to the classical past, after a progressive estrangement in the course of the fifth century, is unquestionably an important element in the art of this era. The most tangible evidence of this is provided by works of secular art which are descended — directly or through intermediaries — from Hellenistic prototypes[15]. But the period evolved its own specific style, a unique blend of the classical and the abstract which I have called the Justinianic Synthesis[16]. In this style Hellenistic elements are important building blocks — the remarkable atmospheric landscape backgrounds in some of the mosaics of S. Vitale in Ravenna and the inhabited scrolls on Maximian's ivory chair are obvious cases in point —, but the art which these components helped to form has more to do with the Middle Ages to come than with the ancient past.

In the art of the Macedonian period Hellenistic elements are much more conspicuous. Hans Belting has recently used the term "Hellenistic" to characterize a particular phase within the development of this art, a phase which came to full flowering in the last years of the reign of Constantine VII, and he contrasted this with the "Attic" phase which

---

[12] I. KALAVREZOU-MAXEINER, *DOP* 31 (1977) 305ff. K. WEITZMANN is inclined to agree (A. GOLDSCHMIDT and K. WEITZMANN, Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen, 2nd ed. Berlin 1979, II, Preface).

[13] See, most recently, H. BELTING and G. CAVALLO, Die Bibel des Niketas. Wiesbaden 1979, 44 and pl. 58f.

[14] See, e. g., O. DEMUS, in: The Kariye Djami, IV (ed. P. A. UNDERWOOD). Princeton 1975, 157; H. BELTING, *JÖB* 21 (1972) 34.

[15] E. CRUIKSHANK DODD, Byzantine Silver Stamps. Washington, D. C., 1961, nos. 9, 10, 14, 16; also, at a date just before Justinian, the Dioscurides Ms. in Vienna (WEITZMANN, Studies — above, n. 10 — 135f.).

[16] Byzantine Art in the Making (above, n. 4) 81ff.

ensued in the reign of Basil II.[17] He was careful to emphasize that the two terms were meant to denote in a very general way two different stylistic tendencies without necessarily indicating actual antique sources. "Hellenistic" in this sense stands for the sketchy illusionism with which figures are rendered in miniatures like those of the Paris Psalter (B. N., gr. 139). The question of actual sources aside, Hellenistic traits (including illusionistic techniques) do in fact come to the fore most strongly in this manuscript and those directly related to it — the Joshua Roll (fig. 2) and the Vatican Bible (Reg. gr. 1) —, as well as in a corresponding group of ivory carvings[18]. Nor can there be any doubt that this trend was at its strongest in the middle of the tenth century, though the miniatures of the Paris Ms. itself have been considered to be copies of a slightly later date[19], while an essentially "Attic" ideal of statuesque solemnity is already very much in evidence, if not in miniatures, in ivory carvings associated with Constantine VII.[20]

There is, however, a question concerning the place of these strongly retrospective works within the overall development of Byzantine art in the Macedonian period. It has been pointed out repeatedly that the phenomenon commonly referred to as the "Macedonian Renaissance" was confined within rather narrow limits[21]. Its proper home is in the more costly of the minor arts; many of its products reflect a high literary culture; and in terms of patronage and ideology it is tied to the highest strata of Byzantine society, including the imperial court. There is no true counterpart to it in monumental church art of the tenth century. A kind of disjunction seems to exist between the two spheres. But to view the respective contributions of the "major" and the "minor" arts correctly it is necessary to go back to the very beginnings of the Macedonian era in the preceding century. Specifically, it is necessary to consider one key work of monumental scale — the mosaics in the Great Church of Constantinople which were completed in 867 during the joint reign of Michael III and Basil I. Although their date was securely established some time ago[22], as a stylistic document this remarkable group of mosaics has not yet been fully integrated into the history of Byzantine art. It is of primary importance to realize that within a

[17] Die Bibel des Niketas (above, n. 13) 40f.

[18] GOLDSCHMIDT and WEITZMANN, Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen (above, n. 12), I, pls. 1—32; II, pls. 1—9 ("malerische Gruppe").

[19] H. BUCHTHAL, *Journ. Warb. Court. Inst.* 37 (1974) 330ff.

[20] "Romanos Group" or its remaining tenth century core; for references see above, n. 12.

[21] See, e. g., T. VELMANS, La peinture murale byzantine à la fin du moyen age, I. Paris 1977, 101, n. 9; BELTING and CAVALLO, Die Bibel des Niketas (above, n. 13), 31.

[22] C. MANGO and E. J. W. HAWKINS, *DOP* 19 (1963) 113ff.

generation after the end of Iconoclasm there was created at this most central spot an ensemble of figures of truly statuesque grandeur — voluminous, weighty and entirely autonomous in bearing and action (fig. 9). The style entails a fair measure of illusionism — witness, for instance, the bold modeling of the Child's robe and the Archangel's chlamys — and comparisons of details with pre-Iconoclastic work in which the Hellenistic heritage plays a role are indeed suggestive (fig. 10—13)[23]. No doubt the artist oriented himself on mosaics or paintings of that earlier era, but his obvious assurance and verve also testify to that continuity of craft traditions in the intervening period to which I have referred. An artist of the first rank, rooted in these traditions[24] and challenged by a task of unparalleled importance in its time, created a new and grandiose vision of divine presence. Hellenistic devices were subordinated to a bold overall concept.

Our view of the Macedonian "Renaissance" needs modification in the light of this achievement. The phase that produced those rather contrived set pieces in which Hellenistic forms and motifs were ostentatiously paraded was preceded by a stage at which it was possible to handle the ancient heritage in much more sovereign fashion — on the strength of a living tradition. The learned and antiquarian approach belongs to a second phase. In this connection it should be noted also that in book illumination of the Macedonian era the known cases of outright copying of antique models date from the tenth century, not the ninth[25]. Such copying was not a *pons asinorum* needed by Byzantine artists of the middle period to find their way back to antiquity.

It is interesting to find an essentially similar sequence of approaches to the art of antiquity in the late Byzantine period. One of the major achievements of scholarship in recent decades has been that it has distinguished with some clarity a succession of phases in the development of Byzantine art from the Latin Conquest in 1204 to the fall of Constantinople in 1453. For the purposes of the present enquiry the precise chronological limits of (or overlaps between) these stages are not important. Nor need we concern ourselves with questions of nomenclature. I shall simply make use of three key monuments to designate three major stages, each different in its approach to, or utilization of the Hellenistic heritage: The frescoes of Sopoćani of ca. 1260—70; the mosaics and frescoes of the Church of the

[23] For the Child's robe compare fig. 6 (for which see above n. 5). For the icon in the Pantheon (fig. 13) see C. BERTELLI, *Bollettino d'Arte* 1961, 24ff.

[24] V. LAZAREV, Storia della pittura bizantina. Turin 1967, 142f.

[25] WEITZMANN, Studies (above, n. 10) 184ff. ("The Illustration of Classical Texts").

Chora (Kariye Djami) of ca. 1315—20; and the frescoes of Theophanes the Greek in Novgorod of ca. 1380.

It was in the paintings of the church at Sopoćani — and more especially in those of the lower zones of the naos[26] — that a grand vision of the human form, autonomous and fully in the round, was realized once more (fig. 14). In this sense the work in the Serbian church is comparable to that in the bema of St. Sophia, though there is no specific resemblance. Here again one can point to elements that are derived (through whatever channels) from Hellenistic art. The most tangible perhaps are certain architectural motifs which help to provide those expansive figures with space in which to breathe and act (fig. 15; cf. fig. 7)[27]. But such details are subordinate to a new and sovereign concept which seems related to the art of antiquity in general — and in some respects to Hellenistic art in particular[28] — more by an inner affinity than by direct or indirect borrowing. The mature style of Sopoćani is in fact the outcome of a gradual development which began in the early thirteenth century and depended on a variety of sources and impulses[29]. To recognize the separate identity of this heroic phase, which coincided roughly with the Latin occupation of Constantinople, is important[30]. It was neither a mere sequel to developments which had taken place in the second half of the twelfth century nor just a prelude to the art of the Palaeologan era.

Proliferation of antique details — including many that are ultimately Hellenistic — is characteristic of the second phase, exemplified conspicuously by the mosaics and frescoes of the Kariye Djami. Artists of this period delighted in complicated and emotionally charged stances and poses, unusual views of figures, exuberant drapery motifs, rich architectural and landscape settings and a byplay of genre scenes (figs. 3, 5). In the rendering of all this illusionistic devices were handled with great virtuosity[31].

In its self-consciously retrospective attitude this art is comparable to that of the era of Constantine VII. And it is surely no accident that in

[26] V. J. Djurić, Sopoćani. Belgrade 1963, 54ff. und pl. 5ff.

[27] Ibid., pls. 12, 13, 16, 27.

[28] See *DOP* 17 (1963) 113 and fig. 35f.

[29] See below at notes 49—51.

[30] S. Radojčić, *JÖBG* 7 (1958) 105ff.; Demus, in: The Kariye Djami, IV (above, n. 14), 129ff.; H. Belting, in: The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (ed. C. Mango). Washington, D. C., 1978, 96ff.

[31] Demus, in: The Kariye Djami, IV, 116f., 158f. and passim; M. Chatzidakis, in: Actes du XIVe Congrès International des Etudes Byzantines, I. Bucharest 1974, 153ff., esp. 177ff.; T. Velmans, in: L'art byzantin au debut du XIVe siècle. Belgrade 1978, 39ff., esp. 50; Radojčić, *JÖBG* 7 (1958) 112 (genre).

these same decades around the year 1300 the scriptoria of Constantinople once again made an extensive practice of the precise copying of miniatures of much earlier date. Only recently has it been recognized what an extraordinary number of such copies was produced at that particular time[32]. But the models to which these latter-day copyists turned primarily were the illuminated psalters, Gospels and other biblical books which that earlier revival of the tenth century had produced. There was a definite kinship between the two phases.

As for the third phase, of which Theophanes the Greek is an outstanding exponent, it can be understood as an extension of the second. It developed to an extreme limit certain traits of the art of the early fourteenth century, above all its expressive "body language" and the pictorial effects of illusionism[33]. Both of these characteristics are, of course, part of the Hellenistic heritage. It has been suggested recently that Theophanes and artists of his circle actually must have looked at, and drawn inspiration from, ancient paintings[34]. In any case, this was the last time perennial Hellenism came into bloom — unless one recognizes, as Kurt Weitzmann has done, in the art of El Greco a further flowering of characteristics which stand out in this phase of late Byzantine art[35].

2. Special Carriers of the Hellenistic Heritage

In my earlier essay I singled out certain categories of Byzantine representational art which had, as it were, a built-in tendency to perpetuate Hellenistic elements, specifically depictions of subjects from the Old Testament and from ancient mythology[36]. In the former category I had in mind cycles of biblical narrative ranging from the mosaics of S. Maria Maggiore to the Paris Psalter and its relatives; in the latter, objects like the wellknown silver reliefs of the sixth and seventh centuries and ivory reliefs of the Macedonian era such as the Veroli Casket.

This second category can and should be enlarged to include a wider range of secular imagery, notably miniatures illustrating ancient texts and

[32] H. Buchthal and H. Belting, Patronage in Thirteenth Century Constantinople. Washington, D. C., 1978; and the same two authors' preceding studies cited ibid., p. XIII.

[33] H. Belting, *Zeitschr. f. Kunstgesch.* 38 (1975) 215ff., esp. 231ff.; id., *Cah. Arch.* 28 (1979) 103ff., esp. 112ff.

[34] Belting, 1979, as cited in n. 33. For the question of accessibility of such paintings in the late Middle Ages see below, Section 3.

[35] The Place of Book Illumination in Byzantine Art. Princeton 1975, 7ff.

[36] *DOP* 17 (1963) 101f., 105f., 111, 114.

not only texts of a literary nature but also scientific and didactic ones[37]. But it should also be said that the importance of this entire category as a repository of the Hellenistic heritage appears to diminish greatly after the Macedonian period. Objects comparable to the silver plates which Matsulevich made known under the heading of *Byzantinische Antike* or to the Veroli Casket are conspicuously lacking in the artistic production of subsequent ages. A progressive estrangement from antique prototypes is evident in the illustration of literary and scientific texts, witness, for instance, the Jerusalem Ms. of Pseudo-Nonnos and the Venice Ms. of Pseudo-Oppian — both productions of leading Constantinopolitan ateliers of the eleventh century[38]. And although from the Palaeologan period we have a few instances of miniaturists resurrecting once more early illustrations of literary and scientific texts this is a marginal phenomenon[39].

Thus it is only in the period until about the year 1000 that non-religious art can be said to have been a significant factor in preserving the Hellenistic heritage. Until that time, however, its role in this sense was certainly important. In the seventh century it provided a countervailing force against the radically abstract tendencies of the period and helped to tip the scales against these tendencies also in religious art[40]. Some scholars believe that during the Iconoclastic period secular imagery — strongly promoted by the government of the time, as we know from written sources — did much to ensure the continuity of the Hellenistic tradition[41]. It is indeed tempting to assume that the vitality which Byzantine artists of the immediately preceding age displayed in their handling of secular subjects derived from that tradition (fig. 7), carried over into the works commissioned by the Iconoclastic emperors. But we do not know what these works looked like and the role of secular art as a carrier of the Hellenistic heritage between 726 and 843 must remain a matter of speculation. What is beyond question is that in the tenth century secular art renewed and intensified its contacts with the art of antiquity and that these contacts played their part in injecting Hellenistic elements into the religious art of the period[42].

[37] A. GRABAR, in: Actes du XIVe Congrès ... (above, n. 31), I, 317ff., esp. 326ff. with n. 8 (references).

[38] K. WEITZMANN, Greek Mythology in Byzantine Art. Princeton 1951. For the Venice Ms. see now Z. KADAR, Survivals of Greek Zoological Illuminations in Byzantine Manuscripts. Budapest 1978, 91ff., 118ff.; also J. C. ANDERSON, *DOP* 32 (1978) 175ff., esp. 192ff.

[39] H. BELTING, Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft. Heidelberg 1970, 18ff.

[40] Cf. above, n. 5.

[41] E. g., A. FROLOW, *Corsi Cult. Arte Rav.* 9 (1962) 269ff., esp. 283ff.

[42] WEITZMANN, Studies (above n. 10) 138ff., 176ff.; ID., *DOP* 14 (1960) 43ff., esp. 62ff.

The reasons why Old Testament imagery proved so hospitable to Hellenistic elements and reminiscences are complex and not yet fully understood. In this category, as distinct from the secular, there was a further rich crop of strongly retrospective work in the late period. Primarily this revival took the form of an extraordinarily close copying of some of the great show-pieces of biblical illustration which the previous classical revival of the tenth century had produced[43]. It remains to be explored what, if any, effect this had on other branches of late Byzantine art.

The conservation of Hellenistic elements in secular and Old Testament imagery is an aspect of a phenomenon which has come to be known as "modes"; that is to say, of the habitual or purposeful association of a particular set of stylistic traits with images belonging to a particular subject category or representing a particular order of being. Style, in other words, can assume iconographic connotations and it can do so even within a single object or context through a meaningful differentiation of component parts. What is important for the present enquiry is that specifically Hellenistic forms were often used in this "iconographic" manner, for instance, in the representation of angels, infants, and personifications. No doubt such images helped to keep alive or rekindle interest in Hellenistic forms through the centuries[44].

3. Byzantine Contacts with Hellenistic Art

From the foregoing observations on special carriers and channels which helped to keep alive the Hellenistic heritage through the centuries it is evident that for Hellenistic art to exert an influence on Byzantine artists it was not necessary that these artists had first-hand knowledge of works actually made in the period between Alexander the Great and the emperors of the Flavian dynasty. Indeed, one can safely generalize by saying that most Byzantine contacts with Hellenistic art were indirect rather than direct. This is also the (often tacit) assumption in many scholarly discussions on the sources and models of Byzantine art, discussions in which the term Hellenistic crops up with a frequency and persistency that are well-nigh inevitable. What is meant most of the time is a feature or an aggregate of features of Hellenistic art — and I refer once more to my earlier essay in

[43] ID., *JÖBG* 6 (1957) 125ff. H. BELTING has shown, however, that these late imitators were capable also of using material they found in their tenth century models as building blocks for a new composition (*JÖB* 21 [1972] 17ff.).

[44] KITZINGER, as in n. 3 above, 36f., 39, 46ff.; WEITZMANN, Studies 151ff.

which the principal features in question were analyzed in some detail — transmitted in a more or less adulterated form through works of later date.

Documented cases of works of art from the Hellenistic and early imperial eras that were or could be seen by Byzantine artists are confined almost exclusively to the realm of sculpture. Even in this medium the stock of originals was sadly decimated in course of time and more particularly after the Latin conquest of 1204. In any case, for an overall assessment of the Hellenistic heritage in Byzantine art it is not sculpture which counts most, but mosaic, mural painting and book illumination. In theory it is possible to assume that Byzantine painters and mosaicists were inspired by ancient statues or reliefs, particularly during periods when retrospective tendencies were strong and in thematic contexts which invited such studies. But the actual evidence is not encouraging and often suggests indirect rather than direct contacts even in these situations[45].

If, then, recourse to authentically Hellenistic art was rare the importance of late antique art as a conveyor of the Hellenistic heritage was all the greater. Scholars have come to recognize this more and more, and in the literature of recent decades dealing with Hellenism in Byzantine art the period between ca. 100 and 400 A. D. has figured conspicuously. Increasingly one is led to wonder about the extent to which not only sculptures and works of the minor arts but also large scale paintings and mosaics (including floor mosaics) from that period were still preserved centuries later and were studied by Byzantine artists, bearing in mind that there was no such thing as an archaeological excavation[45a].

But works of subsequent periods which had absorbed a measure of the Hellenistic heritage indirectly through late antique art could — and did — in turn serve as models for artists of still later times. Thus the chain of possible intermediaries lengthens as the centuries progress and often it is uncertain how far a given artist went back in this chain. Conscious efforts to leapfrog intervening links and to get back to the authentic sources (or sources that were taken to be authentic) are, of course, of particular interest. But to identify such cases we usually depend on the internal evidence of the works concerned; and the conclusions which scholars have reached on this basis tend to be controversial. The later the point in time

[45] C. MANGO, *DOP* 17 (1963) 53ff., esp. 71ff.

[45a] In this connection Henry Maguire has drawn my attention to Constantine Manasses' ekphrasis of a mosaic of early date in the imperial palace in Constantinople (L. STERNBACH, *Jahresh. Österr. Arch. Inst.*, Beibl. 5 [1902] 74ff.). The detailed description by the twelfth century author is clearly based on autopsy. Professor Maguire intends to publish a translation and study of this interesting text.

the greater the range of possibilities. I shall illustrate this problem with some examples from successive periods, beginning with the Macedonian era.

For that era, und particularly for the tenth century, the evidence for a conscious and systematic return to very early models is overwhelming, as Kurt Weitzmann has shown in a series of important studies[46]. But it is not likely that many of these models were of a date earlier than the second century A. D. The majority must have been already at some remove from authentically Hellenistic art. Recently important new light has been thrown on the relationship of Byzantine miniature painting of the tenth century to earlier sources. Three of the most precious of the illuminated Old Testament codices of the period have been found to be part of a single set based on a Bible of early Justinianic times[47]. The procedures adopted in the production of this set were a curious blend between extraordinarily close adherence to the model (implying a truly antiquarian attitude) and autonomous recasting. The latter is evident, for instance, in the use of characteristically tenth century ornament and up-to-date facial types for some of the portraits of prophets. But certainly this is a case in which Justinianic art figures as an important intermediary between the tenth century "Renaissance" and true antiquity.

I have referred to the eleventh century and the first half of the twelfth as being very much a period of latency so far as specifically Hellenistic elements are concerned. A striking development in the second half of the twelfth century was a greatly increased emphasis on emotional states, more particularly in scenes from the Passion, a subject which was assuming an ever more conspicuous role in Byzantine art (fig. 21). But although the vocabulary which was used to express grief and mourning was ultimately of Hellenistic origin there is no evidence that artists of the period went back to very early sources. The most recent and most detailed study of the subject has led to the conclusion that this vocabulary had survived largely through a continual process of transmission and that the new emphasis on pathos and human feeling was mainly achieved through repetition and exaggeration[48].

One of the most difficult questions with which historians of Byzantine art have grappled in recent years is that of the sources of the new monumental art of the thirteenth century which culminates in the murals of Sopoćani. This is not the place to unfold the problem in all its complexity.

[46] For references see above, n. 42.

[47] BELTING and CAVALLO, Die Bibel des Niketas (above, n. 13).

[48] H. MAGUIRE, *DOP* 31 (1977) 123ff., esp. 171f.

But the question of what renewed contacts — direct or indirect — with the art of antiquity were involved should at least be touched upon. For the great statuesque figures at Sopoćani itself (albeit not for the most progressive among them) strikingly close antecedents have been recognized in works of the minor arts of the Macedonian period (cf. figs. 16, 17)[49]. Monumental art of early Byzantine times may also be an important intermediary, as has been suggested a propos of frescoes of the first half of the thirteenth century in which the new style can be seen emerging[50]. On the other hand, Svetozar Radojčić was surely justified in referring a propos of the new monumental style to Nicetas Choniates' treatise on statues, a work which bespeaks, at the very beginning of the thirteenth century, an intense and nostalgic preoccupation with authentically ancient art[51].

It is in the second phase of the late Byzantine development — the phase of the Kariye Djami — that recourse to antiquity is most strongly in evidence. Studies on this subject have produced an all but universal consensus that even in this clearly retrospective phase most contacts with ancient art were indirect. Again the most obvious connections are with works of the tenth century. The extensive copying of miniatures of that period has already been mentioned[52]. Muralists tend to be freer and more sovereign in their approach to models and prototypes. They will more often excerpt single motifs (figures in special poses, interestingly designed draperies, elements of background scenery) and use them in new combinations in an effort to recast and modernize a given and more or less obligatory iconographic scheme. Thus the great mosaic and fresco decorations of the period are really new creations. For all their obvious Hellenistic references they could not be mistaken for works of an earlier date. But it is likely that many of these references derive from sources of the Macedonian period[53]. In this sense the precise copying of tenth century models by miniaturists is symptomatic. It points up the intensity of the interest in those relics of an earlier revival and the thoroughness with which their formal make-up was studied.

Late antique art was another mine that was extensively quarried. Here I refer to Tania Velmans' recent study focused on mural painting of

[49] BUCHTHAL and BELTING, Patronage ... (above, n. 32), 48 and pl. 74.

[50] S. RADOJČIĆ, Majstori starog srpskog slikarstva. Belgrade 1955, 14 and fig. 10f. (for Mileševo); A. XYNGOPOULOS, Ἀρχ. Ἐφ. 1957, 6ff., esp. 11, 24ff., and pl. 2f. (for Thessaloniki, Acheiropoietos).

[51] S. RADOJČIĆ, in: L'art byzantin du XIIIe siècle. Belgrade 1967, 197ff., esp. 198.

[52] See above, nn. 32, 43.

[53] DEMUS, in: The Kariye Djami, IV, 157f.; CHATZIDAKIS, as cited in n. 31 above, 123f.

the decades just before and after the year 1300. While not excluding contacts with the art of the Justinianic and Macedonian periods — or, for that matter, with Hellenistic art itself —, she has found in mosaics, paintings, and sculptures of the second, third and fourth centuries the most telling comparisons for salient features revealed by her systematic analysis[54]. Two *caveats*, however, are in order. So far as comparisons with mosaics and frescoes are concerned, one again wonders how many such monuments could still be seen after what was by this time an interval of a millennium. References to sculptures, on the other hand, raise the question as to the painters' willingness to learn and translate from that medium. But it should also be noted that during these same decades sculptors in Constantinople likewise turned to the remote past, as another recent study has shown; and again it was in late antique rather than classical or Hellenistic monuments that inspiration was sought[55]. Given the fact that in the medium of sculpture truly antique models undoubtedly could still have been found, this observation is particularly noteworthy.

From the final phase of late Byzantine art I shall merely cite one work which highlights in rather singular fashion the problem of early sources and contacts. In the late fourteenth century icon from Poganovo (fig. 18) we have the rare case of a work whose early prototype is still in existence[56]. The icon's inscription makes explicit reference to the theophanic vision depicted in mosaic in the apse of the church of the Latomus Monastery (H. David) in Thessaloniki (figs. 19, 20). Dates proposed for this mosaic in recent years range from the latter part of the fifth century to the early seventh[57]. It is not of an age to which the term "late antique" can be properly applied; but it preserves a good deal of the Hellenistic heritage, notably in the landscape setting, in the lively and expressive poses and gestures of the two prophets, and in the rendering of forms through color contrasts and highlights. But, oddly enough, these Hellenistic qualities are *more* pronounced in the icon than in the mosaic. The landscape is more unified, there is more grandeur and pathos in the figures and poses of the prophets, and the use of highlights is more dramatic. Actually, it is doubtful that the painter of the icon ever set eyes on the mosaic. There must have been an intermediary — presumably a miniature of the twelfth century. This model the painter recast in terms of the "expressionism" of his own time; and the vocabulary he used was derived from sources closer to Hellenistic art than the Thessalonikan mosaic.

[54] VELMANS, as cited in n. 31 above, passim.

[55] H. BELTING, *Münchner Jahrb.* 23 (1972) 63ff., esp. 86ff.

[56] For the literature see CORMACK, in: Iconoclasm (above, n. 7), 159.

[57] LAZAREV, Storia (above, n. 24), 47, 61.

The example shows how complex the relationship to early antecedents can become, given an artist of rank and imagination. If the prototype of the icon were not extant one could not reconstruct it from the icon with any accuracy; and one might well assume that prototype to have been of a date earlier than it actually was.

4. The Question of Motivations

Of all the problems relating to the Hellenistic heritage in Byzantine art none is more troublesome than that of identifying the forces, ideas and intentions which kept that heritage alive or led to its revival over so extended a time span. There can be no single, clear-cut formula to explain the phenomenon. Different factors were important at different times and more than one could be operative simultaneously. To conclude this essay, I shall briefly survey the range of these factors, beginning with some from the secular sphere and going on to those of a religious nature. Needless to say, this distinction is relative. It is intended only to bring some order into a complex argument.

The first of the secular factors is essentially political. Repeatedly in the history of Byzantine art revivals of antique forms can be traced to emperors anxious to link their rule to an ancient and revered past. This is true of Theodosius I, Heraclius, and, at a much later date, Michael VIII. Such revivals were not aimed at Hellenistic elements in particular. But they could help to bring these elements to the fore; and they could have repercussions also in the sphere of religious art, as undoubtedly was the case in the late fourth and early seventh centuries[58].

One should distinguish between this programmatic use of antique forms by the imperial government and a more broadly based reversion to such forms (again not necessarily or exclusively Hellenistic ones) engendered by the Byzantines' need to assert their Greek identity and reattach themselves to their ancient roots in the face of external threats. This latter factor was of major importance throughout the late period beginning with the Latin conquest of Constantinople in 1204 A. D. Let it be remembered that Nicetas Choniates' treatise on statues was written in direct response to that event. The well-known letter in which Theodore II Laskaris meditated nostalgically on the ruins of Pergamon is another document

[58] Kitzinger, Byzantine Art in the Making (above, n. 4), 33f., 38f., 111, 114f. For Michael VIII see Belting, as cited in n. 55 above, 93ff.

from the period of Latin rule bearing witness to a new interest in and rapport with monuments from the ancient past[59].

Still essentially secular but not tied in any obvious way to political events is the humanistic strain in Byzantine culture, that is to say, the preoccupation with the literary legacy of antiquity for intellectual and educational purposes. This trend, always latently present, had its classic manifestation in the century following the end of Iconoclasm[60]; and its repercussions in the art of that time are clear and unmistakable[61]. Humanistic pursuits in the above-mentioned sense flourished once more in the late thirteenth century, after the reconquest of Constantinople, and here, too, a linkage exists with the art of the period. It must suffice to cite the name of Theodore Metochites, to whose patronage we owe the mosaics and frescoes of the Kariye Djami and who was a leader among the humanists of his time[62].

Turning to the religious sphere, it is possible to point to a number of themes and concerns which fostered conservation or revivals of ancient art forms and indeed of Hellenistic ones specifically. Often such forms were invested with new meanings or given a new emphasis, be it in the interest of doctrine or of a decidedly medieval spirituality. I shall not repeat what I have written on this subject before[63]. Instead I wish to draw attention to some recent research which adds a new and different dimension to the problem.

This new dimension is the tradition of Hellenistic rhetoric in Byzantine religious life. It will be shown by Henry Maguire in a forthcoming book that in numerous instances Byzantine artists translated into visual terms ancient rhetorical devices which had been perpetuated and adapted by writers of homilies and hymns[64]. Maguire's examples are concrete and specific; and in many cases he is able to show that the literary formulation precedes the artistic one in point of time. Indeed, in some cases the timelag is considerable.

[59] Mango, as cited in n. 45 above, 68f.

[60] P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin. Paris 1971.

[61] See above, notes 17—25, 42, 46f.

[62] I. Ševčenko, in: The Kariye Djami, IV (above, n. 14), 17ff.

[63] *DOP* 17 (1963) 99f., 103ff., 108f., 113f. Cf. above, Introd. E. H. Gombrich has questioned my interpretation of the Byzantine use of the pictorial techniques of Hellenistic illusionism (The Heritage of Apelles. Oxford 1976, p. 7f.). The subject is too complex for further discussion here.

[64] Art and Eloquence in Byzantium. Princeton 1981. I am grateful to Prof. Maguire for letting me read his work in manuscript and for permitting me to refer to it here. The possibility of influence of rhetorical literature on artists, particularly in the period after Iconoclasm, was envisaged by R. Cormack, in: Iconoclasm (above, n. 7), 160ff.

It is important to note that there is nothing markedly Hellenistic about many of the visual forms which result from this rhetorical stimulation. Always heretofore it has been a question of Byzantine contacts with Hellenistic *art*. In these cases the sources are literary (with the liturgy frequently acting as an intermediary between homiletics and poetry, on the one hand, and the artist and his patron, on the other); and while at times artists were stimulated by these texts to seek out appropriate models in the antique repertory this is not a primary factor. Yet the whole phenomenon clearly comes under the heading of the Hellenistic Heritage in Byzantine Art. For the rhetorical devices in question — vivid and detailed description, telling antitheses, hyperbole, and so forth — are all of Hellenistic origin.

It was in the twelfth century, and more particularly in its latter half, that the impact of these devices on art reached its greatest intensity. The increased emphasis on emotions, particularly in scenes from Christ's Passion, which is characteristic of the art of this period has already been mentioned. Certainly, the influence of rhetoric is very important here. Tania Velmans has seen in the vastly increased interest in "valeurs affectives" the decisive element that determined the character of Byzantine art through all the remaining phases of its development from that time on[65]. But a distinction must be made between emotions which an artist imputes to particular figures (thus displaying a new human interest, a new urge to empathize with them) and emotions which he seeks to arouse in the beholder. For the latter purpose he will not confine himself to expressive movements, gestures and facial features; nor, for that matter, to figures particularly affected by emotional stress. He will encompass subjects of all kinds and all elements within a composition, including drapery motifs, landscapes, architectural scenery, etc. It is indeed such general heightening of effects which Byzantine artists strove to achieve — by greatly varying means — throughout the late centuries, beginning with the "dynamic style" of the late Comnenian period (fig. 21).

Such heightening of effects is the essence of rhetoric. Art historians, including myself, have often used the term "rhetoric" metaphorically to characterize aspects of Byzantine art, and late Byzantine art in particular[66]. Once it is established that in specific instances artists actually took

[65] VELMANS, in: L'art byzantin du XIIIe siècle (above, n. 51), 47ff., esp. 56f.; EADEM, La peinture murale (above, n. 21), 99ff.

[66] *DOP* 17 (1963) 114 (a propos of facial features and drapery motifs). Cf. T. VELMANS *Cah. Arch.* 14 (1964) 216 (a propos of architectural settings); Belting, *Zeitschr. f. Kunstgesch.* 38 (1975) 244, and *Cah. Arch.* 28 (1979) 106 (a propos of figures in their entirety).

their cue from rhetorical devices in literature, it becomes legitimate to speculate about the extent of this literary influence. Maguire has found it sufficiently pervasive in the late centuries to suggest that for artists (and their patrons) it became a habit of thought. If this is so, very basic aspects of late Byzantine art could be traced back by a tangible, if indirect, nexus of causal relationships to a central and distinctive element in Hellenistic culture.



TANIA VELMANS / PARIS

LA KOINE GRECQUE ET LES REGIONS PERIPHERIQUES ORIENTALES DU MONDE BYZANTIN

Programmes iconographiques originaux (X^e—XIIIe s.) *

Avec douze planches

La question posée à ce congrès sur la pénétration et le pouvoir éducatif du style byzantin chez les peuples faisant partie de l'ère d'influence de l'empire en pose implicitement une autre, et cela à la suite de découvertes et de publications récentes: peut-on encore parler de la fameuse *koinê* byzantine en donnant toute sa rigueur à ce concept, lorsqu'il s'agit de la peinture murale dans les régions périphériques orientales du monde byzantin? Nous savons en effet avec quelle force les programmes, les formules iconographiques et les règles stylistiques, élaborées à Constantinople, s'imposèrent dans les pays au Nord et à l'Ouest de la capitale byzantine — en Russie, en Bulgarie, en Yougoslavie, en Albanie et, un peu plus tard, en

* Le sujet de ce rapport n'ayant pu être condensé dans le nombre de pages qui m'était imparti, je limiterai l'étendue des notes, en ne citant qu'un minimum de références. Ainsi, les photographies de la plupart des images cappadociennes citées ici, sont à la fois publiées par G. de JERPHANION, M. RESTLE (Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien. Recklinghausen 1967), N. et M. THIERRY (Nouvelles églises de Cappadoce. Paris 1963) et parfois par d'autres auteurs. Pour ne pas alourdir les notes de ce rapport par de triples ou quadruples renvois, seul le recueil le plus général sur la peinture cappadocienne, celui de Jerphanion sera cité, lorsqu'un choix s'imposera. Le même principe sera adopté pour les publications sur l'Egypte, la Nubie et l'Ethiopie. En ce qui concerne les peintures géorgiennes inédites ou peu connues dont il sera question ici, la description détaillée de leurs programmes absidiaux et l'analyse des problèmes de datation, de localisation et de restauration qu'elles posent, ainsi que leur mention dans une littérature pratiquement inaccessible hors de Géorgie (journaux locaux, rapports et thèses à l'Institut d'histoire de l'art à Tbilisi etc.), voir deux de mes articles. L'un sortira en mars-avril, 1981, dans les Cah. Arch. XXIX (L'image de la Déisis en Géorgie); l'autre, en préparation, dans les *Cah. Arch.* XXXI. Sur un certain nombre de décors traités ici, les spécialistes qui les ont étudiés proposent des dates différentes. Il ne sera pas possible de s'arrêter à ces divergences qui, d'ailleurs, n'ont pas beaucoup d'importance pour notre recherche, puisque les dates contreversées demeurent le plus souvent dans les limites chronologiques du Xe—XIIIe siècle. Nous tâcherons cependant de tenir compte de ces avis différents en adoptant une fourchette souple de datation lorsque cela s'imposera, de manière à donner les deux termes chronologiques extrêmes entre lesquels se situe le décor en question.

Roumanie. L'adhésion de tous ces pays, situés en Europe, est parfaite sur le plan artistique. Mais qu'en est-il de la Géorgie (avant le milieu du XIVe siècle), de l'Arménie, de la Cappadoce, de l'Egypte copte, de la Crimée, sans parler de la Nubie et de l'Ethiopie ?

Lorsqu'on observe la manière de peindre dans cette périphérie orientale, on s'aperçoit très vite que, dans la majeure partie des cas, il s'agit d'un langage plastique plus ou moins différent du byzantin. Le dénominateur commun qui lui donne une cohésion, d'ailleurs très relative, est l'écart qui s'y manifeste par rapport aux normes de beauté de l'antiquité classique, préservées par Byzance. Il n'en demeure pas moins vrai qu'il ne s'agit jamais d'un langage unifié, comme dans les Balkans et en Russie, mais d'une pluralité d'expressions artistiques ayant chacune son caractère bien précis. Dans chaque région l'écart par rapport à la tradition constantinopolitaine se manifeste, en effet à un degré différent, les traditions locales plus anciennes qui interfèrent ne sont pas les mêmes, enfin l'apport culturel des puissants voisins qui se trouvaient à l'Est et au Sud de ces territoires est lui-même multiple et sa forme de pénétration dans les pays chrétiens orientaux — inégale. Ces différences dans l'expression formelle, ainsi que d'autres se réfèrant à l'organisation de l'espace intérieur de l'église ou à des particularités du culte, ont probablement empêché, jusqu'ici, que la périphérie orientale du monde byzantin soit considérée comme une entité.

Après les premières découvertes et les publications de H. Rott, H. Grégoire et G. de Jerphanion sur les monuments de la Cappadoce, le décor de ces églises parut, certes, original à bien des égards, mais la production artistique de la Cappadoce prit très vite l'aspect d'un îlot, dont la singularité fut tantôt minimisée à l'aide de comparaisons de détails, tantôt admise d'autant plus facilement qu'il s'agissait de monastères rupestres situés dans une région isolée. De leur côté, les décors pariétaux du moyen âge mis à jour en Egypte n'éveillèrent pas une très grande curiosité, parce qu'on y voyait surtout la continuation des traditions plus anciennes en vigueur dans les églises coptes. Toutefois, et presqu'au même moment, G. Millet établit une distinction entre l'Orient chrétien, l'Occident et Byzance, en comparant les schémas iconographiques qui illustraient le cycle des Grandes fêtes, de la Passion et des Miracles du Christ. Bien qu'évidentes et admises ces différences, à l'intérieur d'une composition figurant un sujet typiquement byzantin, ne portèrent pas trop ombrage à l'idée que l'on se faisait de l'unité de tout le monde byzantin dans le domaine de la peinture religieuse. Par ailleurs, l'Arménie avait perdu la quasi totalité de ces peintures murales médiévales; celles de la Géorgie et de la Crimée étaient peu connues.

Les monographies sur les monuments de toutes les régions mentionnées, qui se sont succédées au cours des deux dernières décades, ainsi que la connaissance que j'ai pu prendre personnellement d'un grand nombre de décors encore inédits en Géorgie au cours de ces dernières années, m'ont incitée à voir les choses autrement. Il me semble possible aujourd'hui de comparer entre eux, non seulement les détails d'un schéma donné, mais aussi de plus vastes ensembles, tels que les programmes iconographiques de certaines parties des édifices du culte. Or, des analyses de ce type font apparaître très vite deux observations de base: 1) Il n'est pas fréquent de trouver les mêmes sujets dans l'abside, la voûte ou la coupole dans les églises balkaniques et russes qui suivent Constantinople, et dans celles situées sur la périphérie orientale du monde byzantin; 2) une parenté profonde relie ces derniers décors entre eux. Dès lors, on est en droit de s'interroger sur l'existence d'une deuxième *koinê* (iconographique) dans la périphérie orientale ou du moins, sur la présence d'une variante de celle qui rayonnait depuis Constantinople et que l'on a longtemps prise pour la seule règle ayant force de loi à l'intérieur de la sphère d'influence byzantine.

Pour donner un aperçu de ces faits quelques programmes orientaux particulierement répandus et originaux, que l'on trouve dans les parties les plus signifiantes des édifices du culte (absides, voûtes ou coupoles)[1], seront examinés. Ainsi défini, le sujet demeure encore trop vaste pour un *rapport*. Un choix sera donc fait dans l'ensemble du matériel disponible, afin de dégager des exemples, ou plutôt des séries particulièrement éclairantes pour notre recherche. Elles ne peuvent et ne doivent pas être traitées ici dans le détail. Ce qui importe est de dégager de grandes lignes d'orientation iconographique, de comprendre leur spécificité et d'en entrevoir les causes.

La période X^{e}—XIIIe siècle sera parfois dépassée dans les deux sens pour les besoins de l'analyse. Si elle a été définie de cette façon, c'est pour deux principales raisons: d'une part, les peintures du IXe siècle sont rares; de l'autre, au XIVe siècle la Cappadoce, envahie par les Turcs, ne produit plus de monuments; on assiste également, surtout dans la seconde moité du siècle, à une pénétration beaucoup plus importante qu'auparavant d'influences byzantines en Géorgie. La période envisagée sera examinée

[1] A côté des programmes originaux dont il sera question ici, il existe naturellement aussi en Cappadoce, en Nubie et en Géorgie (av. le XIVe s.), des programmes qui sont très proches de ceux de Constantinople (Vierge dans la conque, Pantocrator dans la coupole), sans leur être pour autant totalement semblables dans le détail. Les variantes apparaissent alors aux registres inférieurs de l'abside et dans les images qui entourent le Pantocrator. Il ne sera pas possible de les examiner ici, bien que leur étude aurait contribué à étayer les deux observations de base formulées plus haut.

sans considération de succession chronologique, sauf dans certains cas précis où il s'agit de mouvements d'évolution. Il faut dire, par ailleurs, que les régions qui composent la périphérie orientale auront une part inégale dans ce *rapport*, en raison même de l'inégalité du nombre des peintures murales conservées dans ces pays.

I. Le maintien des anciens programmes absidiaux et leur évolution

a) *Visions des prophètes et autres théophanies au moyen âge*

La Vision des prophètes, déjà très répandue entre le Ve et le VIIIe siècle, demeure présente dans l'abside au moyen âge dans toute la périphérie orientale. Ceci ne veut pas dire qu'elle ne subit pas d'évolution, ni qu'elle est absolument identique partout.

Le sens de ces images, leur rapport avec les textes et leur origine sur le plan formel (adoration impériale) sont maintenant bien connus[2]. Il suffira donc d'une phrase pour préciser notre conception. L'intention initiale des iconographes a certainement été de représenter Dieu tel que l'avaient vu quelques élus; le schéma auquel ils aboutissent dès le Ve siècle n'est pourtant pas la représentation d'un événement historique et concret, mais une image abstraite de la gloire divine dans laquelle on combine le récit des visionnaires vétérotestamentaires avec celui de l'Apocalypse de Jean et les interprétations de ces textes données par les théologiens des premiers siècles chrétiens. Imprécises dès le départ, ces représentations divines pouvaient correspondre simultanément au passé, au présent et à l'avenir, autrement dit — aux événements bibliques, à la présence éternelle de Dieu dans l'Univers et à l'apparition lumineuse de la Seconde Parousie; d'où leur ouverture à des allusions et à des accentuations diverses ainsi qu'à des associations avec d'autres sujets.

A partir du Xe siècle, on abandonne le char d'Ezéchiel et la mandorle soutenue par quatre anges volant devient rare, mais la plupart des autres éléments provenant des visions d'Ezéchiel, d'Isaïe et de Daniel — séraphins, chérubins, roues, anges adorant, mandorle et luminaires sont maintenus partout. Les quatre animaux, les prophètes, certaines allusions très précises à l'Apocalypse (Mer de cristal, Eaux poissonneuses, Vingt quatre vieillards) et le tétramorphe varient selon les pays. L'ordre des quatre

[2] Voir principalement: W. Neuss, Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst. Münster 1912; G. Millet, La Dalmatique du Vatican. Paris 1945; A. Grabar, Martyrium, vol. II. Paris 1946; Ch. Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts. Wiesbaden 1960.

animaux est toujours le même. De gauche à droite, on voit en haut, l'Homme et l'Aigle et en bas, le Lion et le Boeuf.

En Egypte, les protomes des quatre animaux, toujours ailés[3], à cause d'une confusion très ancienne avec les chérubins et les séraphins[4], et parfois couverts d'yeux, émergent de la gloire qui entoure le Christ trônant. Ils correspondent à Ezéchiel (I, 5—11) et à l'Apocalypse (IV, 6—8) qui précisément leur donnent six ailes et les couvrent d'yeux; mais la constance de ces représentations s'explique également par le culte particulier dont les quatre animaux étaient l'objet en Egypte copte, où ils furent traités comme des saints qui avaient leur office liturgique et leur fête (le 4 novembre)[5]. A la différence des autres régions d'Orient, les *zodia* ne sont pas assimilés ici aux évangélistes et c'est ce qui permet de représenter parfois les uns et les autres dans la même image, comme c'est le cas au Couvent Blanc. A ce noyau théophanique qui forme le centre de la composition s'ajoutent les luminaires et deux anges.

Ces traits constituent l'essentiel de la Vision dans les conques absidiales de Saint-Syméon à Assouan (IXe ou Xe s.) (où, assez exceptionnellement, les *zodia* sont remplacés par des ailes de séraphins)[6], du Couvent blanc près de Sohag (mais les anges sont remplacés, ici, par les évangélistes, cf. *infra*) et du Couvent des Martyrs (Deir al-Chohada'), au désert d'Esna — avec les deux absides de l'église Nord. Dans l'abside Nord (XIe s.)[7] un détail important est ajouté aux protomes à six ailes ocellées, aux luminaires et aux deux anges: les poissons sous les pieds du Christ (fig. 1)[8]. Il s'agit, bien entendu, des Eaux vivifiantes et poissonneuses de l'Ancien Testament (Ez. XLVII, 1—10) qui sont reprises sous diverses formes dans les descriptions de la Jérusalem céleste de l'Apocalypse, où il est tantôt question de la Mer de cristal (IV, 6), tantôt du Fleuve d'eau de la vie qui sourd du trône (Ap. XXII, 1).

[3] Ces six ailes correspondent à l'Apocalypse de Jean (IV, 8); elles sont disposées en trois paires surgissant de l'auréole.

[4] Cf. J. Trinquet, art. Kerub, Kerubim dans *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, V, 183—84; H. Leclercq, art. Seraphins du *DACL*, XV 1, 1305.

[5] Cf. J. Leroy, Les églises du désert d'Esna. Le Caire 1974, 44.

[6] La peinture est aujourd'hui détruite (cf. V. G. de Bock, Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Egypte chrétienne. Saint-Pétersbourg 1901, pl. XXXI).

[7] Cf. Leroy, op. cit., description p. 4. Sur la date, voir p. 11; la figure centrale, dont la partie supérieure est détruite, ne saurait être Marie (alternative proposée), non seulement à cause de l'ensemble des détails iconographiques, mais aussi à cause des pieds nus du personnage qui est évidemment le Christ.

[8] La mandorle est composée de trois bandes, de couleurs différentes. Son fond bleu est couvert d'étoiles et le bord en est également constellé (cf. ibid. 10—11).

Si l'on peut hésiter sur le lieu d'origine de la Vision prophétique dans l'abside (Egypte ou Palestine)[9], il est certain qu'elle connaît un succès considérable en Egypte au moyen âge, puisque dix huit décors absidiaux de ce type ont été inventoriés dans le pays pour le début du deuxième millénaire[10].

Ce qui caractérise les Visions des absides d'Asie Mineure est la pluralité des éléments représentés, ainsi que la diversité des combinaisons iconographiques. On y trouve aussi bien des compositions sans *zodia* (Toqali, Nouvelle église, abs. Nord)[11] qu'avec les quatre animaux (Tavşanli kilise, Saints-Apôtres, Sainte-Barbe à Soganli)[12], mais contrairement à ce que l'on voit en Egypte, ils sont figurés ici à l'intérieur de la gloire, aux quatre extrémités du trône (fig. 2), selon l'Apocalypse de Jean (IV, 6)[13]; parfois ils portent des livres et rappellent ainsi, de façon plus précise, leur assimilation aux évangélistes depuis saint Irénée; la présence de la Mer de cristal (Ap. IV, 6) sous la gloire n'est pas rare avant le XIe siècle (Saints-Apôtres et St.-Théodore de Sinasos, Sainte-Barbe de Soganli)[14]. La mandorle peut être absente (Toqali, Nouv. égl. abs. Nord)[15], sans étoiles, entièrement constellée (Sainte-Barbe, Saints-Apôtres, Göreme chap. n° 3)[16] ou seulement sur son bord[17], enfin entourée de l'irisation de l'arc en ciel[18]; les représentations du soleil et de la lune sont courantes; les prophètes, témoins oculaire de la Vision, apparaissent dans les poses les plus diverses; généralement, Isaïe est purifié par le charbon que lui tend un séraphin (Is. VI, 6—8) et Ezéchiel mange le rouleau (Ez. II, 8) (Saint-Syméon à Zelve,

[9] Cette question n'a problement pas de véritable réponse, puisque l'Egypte a toujours été liée de la façon la plus étroite à la Palestine voisine. J. LEROY a fait le point sur les opinions exprimées à ce sujet (cf. op. cit. 46—47).

[10] Cf. ibid. 48.

[11] Cf. G. de JERPHANION, Les églises rupestres de Cappadoce. Une nouvelle province de l'art byzantin. Paris 1925, I, pl. 84, 1. On pourrait presque dire qu'il s'agit là d'une exception.

[12] Cf. ibid. I, pl. 153, 1; 150, 1. 2; II, pl. 186, 1. 2. Bien entendu, il ne s'agit que d'exemples et le type est extrêmement fréquent.

[13] Ce verset dit: «Au milieu du trône, autour de lui, se tiennent quatre vivants constellés d'yeux». Si l'on en juge d'après de rares exemples conservés, dont celui de Saint-Jean Baptiste à Cavuşin d'époque pré-iconoclaste (cf. JERPHANION, op. cit. I, 511—519; N. THIERRY, *Information d'histoire de l'art* 1965, 13—14), où les animaux figurent encore à l'extérieur de la gloire, comme en Egypte, il s'agit là d'une évolution de l'ancien schéma.

[14] Cf. JERPHANION, op. cit., II, 23, 63, 237, 313; pl. 150, 7; 186, 1. 2; N. THIERRY, L'apocalypse de Jean. Genève 1979, 323.

[15] Cf. n. 11.

[16] Cf. JERPHANION, op. cit., II, pl. 186, 1. 2; I, pl. 150, 1. 2.

[17] Par exemple, à Sainte-Barbe à Soganli, déjà citée.

[18] Détail très fréquent, par ex., à la chapelle n° 3 de Güllü dere (cf. note suiv.). Il est emprunté à l'Apocalypse de Jean (IV, 2—10).

Güllü dere, chap. 1, 3 et 4, abside Sud, Saints-Apôtres de Sinasos)[19]. Les séraphins à six ailes, les chérubins, les tétramorphes et les anges en costume impérial (à partir du Xe siècle) complètent ces compositions. Les roues y sont figurées tantôt ocellées selon Ezéchiel (I, 18—19), tantôt enflammées selon Daniel (VII, 9) ou les deux à la fois, comme à Saint-Eustathe (Xe s.)[20]. Les tétramorphes peuvent remplacer les symboles ou s'ajouter à eux (chapelle n° 4 de Güllü dere, abside Sud, église aux Trois Croix à Güllü dere. Enfin, les *zodia* sont très souvent nommés par leurs participes liturgiques qui remplacent, dans la plupart des cas, le triple «hagios» des anciennes théophanies du Trisagion[21]; cette version abrégée du chant des animaux appartient à la Cappadoce. La Vision de la conque de Tavşanli kilisse (Xe s.)[22] pourrait nous servir d'exemple pour cette forme particulière de l'évocation du cri des animaux que le Pseudo-Germain emprunte lui-même à l'Apocalypse (IV, 6—8)[23].

La composition de la chapelle n° 3 de Güllü dere, dite église aux Trois croix (Xe s.), est un bon exemple pour illustrer la diversité et l'agencement des éléments composant la Vision en Cappadoce. Elle témoigne également de l'ambiguité de cette image aux résonnances eschatologiques, qui permet de comprendre les modifications plus essentielles qu'elle aura à subir par la suite. Nous y retrouvons les animaux (avec livres, nimbes et inscriptions les nommant par leurs principes liturgiques)[24] autor du Christ trônant. Une

[19] Cf. JERPHANION, I, 552—569. 590—591; J. LAFONTAINE-DOSOGNE, Théophanies — visions auxquelles participent les prohètes dans l'art byzantin après la restauration des images, in: Synthronon. Paris 1968, 138—142, fig. 1; JERPHANION, op. cit., II, pl. 150, 1. 2.

[20] Cf. JERPHANION, op. cit., I, 147—160.

[21] Au lieu de reproduire le cri du triple *haghios* lui-même, comme on le voit au VIe et VIIe siècle dans les chapelles coptes (cf. C. IHM, op. cit., pl. XXIII, 1; XXV, 1; XXII, 1) et en Asie Mineure, par ex., à Cavuşin (cf. N. THIERRY, La basilique Saint-Jean Baptiste de Cavuşin. *Bull. de la Soc. Nat. des Antiquaires de France* 1972, 198—213, fig. 2) ou à la grotte du Pantocrator au Latmos (cf. O. WULFF – T. WIEGAND, Der Latmos. Berlin 1913, 191—202, pl. 1), on se contente d'inscrire auprès de chacun des quatre animaux le participe grec par lequel son chant est exprimé dans le Commentaire liturgique du Pseudo-Germain. On identifie de la sorte les mots «celui qui crie» ou «celui qui chante» aux *zodia* (homme, aigle, etc.) qui exécute cette action dans le Commentaire. (Cf. G. de JERPHANION, La voix des monuments. Paris 1930, 250—252). Sur la définition «théophanie du Trisagion» qui désigne cette version liturgique de la Vision où l'on compile, encore plus qu'ailleurs, les données provenant de textes divers, voir F. VAN DER MEER, Majestas Domini, Theophanies de l'Apocalypse. Cité du Vatican 1928, 260 sq.

[22] Cf. JERPHANION, op. cit., II, 78—79, pl. 152—153.

[23] La liturgie de saint Basile ne nomme pas expressement les quatre animaux dans le chant du Trisagion précédant l'Anaphore, mais les séraphins, en suivant Isaïe (VI, 2—3).

[24] Inscription remarquée récemment par C. JOLIVET-LEVY, La peinture byzantine en Cappadoce, Thèse de doctorat. Paris 1981, 325.

auréole irisée les entoure et se détache sur un fond constellé. Au-dessus du Christ apparaît, dans un médaillon sculpté, une croix de Malte, et plus haut encore, la main de Dieu. Même si ces deux éléments appartenaient à une époque antérieure[25], il est difficile d'imaginer qu'ils auraient pu s'associer à un autre sujet. Aussi prennent-ils tout leur sens, lorsqu'on les considère avec le Christ trônant, comme l'expression de trois manifestations divines: la main de Dieu apparaît alors comme le symbole du Père, la croix comme le signe du Christ incarné, à la fois sacrifiè et vainqueur de la mort, tandis que la figure centrale de la conque devient celle du Juge de la fin des temps. Deux médaillons avec les personnifications du soleil et de la lune se trouvent de part et d'autre de la croix. Deux paires de roues ocellées et enflammées étaient figurées de chaque côté de l'auréole. Cet ensemble est flanqué par deux tétramorphes, un petit séraphin (inscription)[26] à quatre ailes au Nord puis, par deux séraphins à six ailes. Celui de gauche tend le charbon à Isaïe agenouillé, celui de droite offre le rouleau (ici en forme de livre) à Ezéchiel. Les archanges Michel et Gabriel en pied, vus de face et portant le costume impérial (avec sceptre et globe) achèvent la composition[27].

A Sainte-Barbe de Soganli (XIe s.), l'image de la Vision de l'abside est encore plus clairement définie comme celle de la Seconde Venue, puisqu'elle est entourée, dans les écoinçons inférieurs de la conque, par Adam et Eve prosternés et tournés vers le Christ[28]. Entre ces deux figures se trouvait semble-t-il l'Hétimasie[29].

Les images très nombreuses des Visions des prophètes en Cappadoce entre le Xe et le XIIIe siècle sont bien connues et souvent bien illustrées,

---

[25] Cf. LAFONTAINE-DOSOGNE, op. cit. 175—207, p. 185. A propos de la datation de l'ensemble des peintures, elle varie entre la fin du IXe (LAFONTAINE-DOSOGNE) et le Xe (RESTLE, op. cit., III, XVIII), selon les auteurs.

[26] Le second séraphin ou chérubin qui devait lui faire pendant au Sud a disparu.

[27] J. LAFONTAINE-DOSOGNE, op. cit. 139, a pensé à la représentation de la Mer de cristal apocalyptique sous la gloire, là où la peinture est précisément abîmée. Cependant, il reste trop peu de place entre la gloire et le second registre pour qu'une telle représentation soit vraisemblable.

[28] Cf. JERPHANION, op. cit., II, 307—322; pl. 186, 2.

[29] L'image est endommagée à cet endroit précis. L'hypothèse de N. THIERRY (L'art monumental byzantin en Asie Mineure du XIe siècle au XIVe. *DOP* 29 [1975] 84—85, fig. 12, 33) d'y voir l'Hétimasie paraît beaucoup plus vraisemblable que celle de Jerphanion qui avait pensé à la Mer de cristal. L'image du trône est non seulement logique entre Adam et Eve, puisque c'est ainsi qu'elle apparaît dans de nombreux Jugements derniers, mais l'Hétimasie est représentée égalament sous les pieds du Christ au monastère de l'Archangelos (XIe s.), alors que la Mer de cristal semble avoir quitté le répertoire au XIe siècle.

ce qui permet de ne pas nous y arrêter davantage. Dans leur ensemble, elles sont proches de celles de l'Egypte copte à cause du maintien des *zodia* et de quelques rappels directs à l'Apocalypse; mais elles sont plus variées et plus évoluées et représentent, dans certains cas, de véritables équivalences pour l'image de la Deuxième Parousie.

En Géorgie, une Vision particulièrement complète se trouve à l'église de la Vierge du monastère de Saint-Dodo (David Garedži, IXe—Xe s.)[30]. Le Christ trône dans une gloire composée de quatre bandes colorées allant du bleu pâle au rouge, qui s'inscrit elle-même sur un fond constellé (fig. 3); deux tétramorphes à six ailes (comme les séraphins d'Isaïe et les animaux de l'Apocalypse), munis de mains et de pieds (Ez. X, 12) et couverts d'yeux (Ap. IV, 8) se tiennent sur deux roues enflammées (Dan. VII, 9). Deux inscriptions (une seule est entièrement conservée) les accompagnent: «Saint, Saint, Saint, Dieu Sabaoth». Il s'agit précisément de l'ancienne version liturgique des Visions, évoqués à propos de la Cappadoce. Toutefois le cri des animaux est indiqué ici en entier, de manière archaïque, comme dans les Visions d'Egypte et d'Asie Mineure au VIe—VIIe siècle. Il correspond à Isaïe (VI, 3), seulement ce ne sont pas les séraphins, mais les tétramorphes qui le profèrent. Même si l'on confond constamment entre elles les différentes forces angéliques, ce détail ne paraît pas sans importance. Seule l'Apocalypse d'Anastasie confie précisément le cri aux tétramorphes[31]. De son côté, l'Apocalypse de Jean (IV, 8) évoque à la fois, les six ailes, les yeux et les cris des animaux. Les personnifications du soleil (tenant un flambeau) et de la lune, et les archanges Michel et Gabriel, en pied, vus de face et portant le labarum et le globe, complètent cette composition. Son sommet est occupé par la main divine dans un segment du ciel, comme à Güllü dere, mais cette fois un rayon lumineux avec la colombe du saint Esprit s'en échappe. Cette allusion trinitaire qui s'ajoute ici à la Vision évoque également la Deuxième Parousie et le Credo: «Est monté au ciel, est assis à la droite du Père, d'où il reviendra juger les vivants et les morts».

Les autres Visions conservées en Géorgie sont d'un type plus simple. Aux Saints-Archanges de Ac (X^e—XIe s.), le Christ en buste est flanqué d'un séraphin et d'un tétramorphe, encadrés eux-mêmes par deux archan-

---

[30] Ces peintures ont été diversement datées: du VIIe—VIIIe siècle (Cf. IHM, op. cit., 192, avec un renvoi à Š. AMIRANAŠVILI). Depuis, AMIRANAŠVILI est revenu sur cette datation en faveur du IXe siècle (cf. Istorija gruzinskoi monumentalnoi živopisi. Sahelgami 1957, 30 sq.). Etant donné les tendences archaïsantes de la peinture géorgienne, une datation moins précise et un peu plus tardive nous paraît plus probable.

[31] Cf. MILLET, Dalmatique, 41, n° 4 et p. 53.

ges en pied. A l'église du Sauveur de Čvabiani (XIIe s.), le Christ trône au milieu d'une énorme mandorle ronde (fig. 4). Il est flanqué par le tétramorphe, le séraphin, les roues enflammées et deux archanges vus de face. Dans l'angle supérieur gauche apparaissent le soleil et la lune (très abîmés)[32].

En Ethiopie[33], la Vision prophétique est parfois représentée deux fois: dans la conque et sur le mur Nord. A Saint-Michel de Dabra Salam (XIIIe s.)[34] le Christ en gloire porté par les protomes des quatre animaux apparaît dans l'abside; les douze apôtres forment un deuxième registre; plus bas encore, le Christ est représenté une seconde fois, assis à l'orientale. Sur le mur Nord figure la même image que dans la conque (fig. 6). La deuxième Vision s'explique ici par le fait qu'on a été obligé de percer une seconde entrée dans le mur Sud. Les églises étant très petites, les fidèles restaient déhors pendant l'office, et c'est précisément au Sud qu'il y avait suffisamment de place pour une multitude de fidèles. Ainsi, l'image qu'ils apercevaient par la porte ouverte était la Vision et correspondait à ce que l'on voit normalement dans l'abside en pénétrant dans l'église par le côté Ouest.

A Saint-Daniel à Korkor Mariam (XIIIe s.)[35] un Christ imberbe de type archaïque est assis sur un tapis et entouré par une gloire et les quatre animaux (fig. 7). Plus bas apparaît une Entrée à Jérusalem de type triomphal qui illustre, avec la Vision, les deux triomphes — céleste et terrestre du Christ, comme on le voit sur certains schémas paléochrétiens[36]. Il s'agit, en fait, de la mise en parallèle de la Jérusalem céleste et de la Jérusalem terrestre. En Géorgie, une mise en rapport analogue des deux triomphes existe dans certaines églises de Svanétie, notamment à Mackhvariši, où l'Entrée à Jérusalem occupe tout un registre sur le mur occidental et fait ainsi pendant à la Déisis-Vision dans la conque[37].

[32] Documents personnels. Sur la datation cf. première note.

[33] On peut s'étonner de ne pas trouver ici dans l'ordre l'Egypte, la Nubie, l'Ethiopie ce qui correspondrait à la situation géographique de ces régions. La réalité iconographique est un peu différente et l'on verra plus loin que les schémas de ces régions ont des traits particuliers qui les éloignent un peu du groupe Egypte-Cappadoce-Géorgie.

[34] Cf. en dernier lieu: Cl. LEPAGE, Le Christ et les quatre animaux célestes dans les anciens manuscrits éthiopiens. *Documents pour servir à l'histoire de la civilisation éthiopienne*, fasc. 7 (1976) 70—109, pl. partic. p. 84, sq. Voir aussi U. MONNERET DE VILLARD, La Majestas Domini in Abissinia. *Rass. di Studi etiopici* III (1943) 36—45, et L. RICCI, Qualche osservazione sulla iconografia della «Magestas Domini», *ibid.* 1959, 106, sq.

[35] Cf. LEPAGE, op. cit. 85 sq.

[36] Par exemple, sur le sarcophage de Junius Bassus et le linteau copte d'Al Moâllaka, où l'on juxtapose l'Ascension et l'Entrée à Jérusalem (cf. M. SAKOPOULO, Le linteau copte dit d'Al Moâllaka. *Cah. arch.* IX [1957] 98—115).

[37] Sur l'accentuation triomphale de l'Entrée à Jérusalem et le lien qui s'établit entre la Déisis dans l'abside et cette scène en Svanétie (Géorgie), cf. T. VELMANS, Observations sur l'emplacement et l'iconographie de l'Entrée à Jérusalem dans quelques églises de Svanétie, sous presse dans Mélanges Ch. Delvoye.

Les schémas des Théophanies-Visions conservés en Nubie constituent deux groupes. Le premier rappelle de très près ce qui a été évoqué jusqu'ici et occupe l'abside. Le second est constitué par des théophanies qui s'organisent autour de la croix et apparaissent à des emplacements divers.

A l'église du Šeikh à Tamit (XIe—XIIe s.), c'est la Vision classique du Christ en gloire entouré par les quatre animaux qui occupe la conque[38]. La même composition, mais en état fragmentaire, existe dans les absides de deux églises voisines (sans nom), l'une du XIIe et l'autre du IXe—Xe siècle[39].

Sur le mur Est de l'aile Sud de la cathédrale de Faras (974—999)[40], on se trouve devant un schéma qui relie les deux groupes puisqu'il réunit le Christ en gloire et la croix. Le Seigneur trônant est couvert d'yeux, comme les *zodia* de l'Apocalypse; il tient le livre ouvert avec le verset de Jean (I, 1—2) «Au début était le verbe», de la gauche; dans sa droite apparaît une crosse d'évêque surmontée d'une croix; celle-ci se termine par un bout pointu et fait allusion à un commentaire de la liturgie copte qui parle du pain eucharistique transpercé par la lance[41]. On adapte donc ici un ancien schéma triomphal du Christ tenant une croix à longue hampe, instrument de sa victoire — comme on le voit sur certains médaillons du VIe siècle[42] ou dans la conque de San Michele in Affricisco[43] — à une évocation eucharistique. Aux pieds du Christ, dans la composition de Faras, deux anges adorent une croix d'or gemmée[44].

[38] Cf. U. MONNERET DE VILLARD, La Nubia medioevale, vol. III. Le Caire 1957, pl. CXLVIII. Le Christ en gloire avec le portrait d'un évêque ou d'un roi est particulièrement fréquent en Nubie, mais ne sera pas examiné ici, car ces images concernent davantage le portrait que la Théophanie-Vision.

[39] Cf. P. van MOORSEL, Der Kontext der Wandmalereien von Abdallah Nirqi. *Acta orientalia neerlandica* (Leiden 1971) 22—27; I. BALDASSARRE, Le pitture, in: Tamit missione archeologica in Egitto dell'Universita di Roma. Rome 1967, 54—59.

[40] Cf. K. MICHAŁOWSKI, Faras, Wall painting in the Collection of the National Museum in Warsaw. Varsovie 1974, 177 sq., sur la date: p. 180; fig. 19.

[41] Cf. E. HAMMERSCHMIDT, Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums. Stuttgart 1966, 19.

[42] Celui de Mersine, par exemple (Cf. A. GRABAR, Un médaillon en or provenant de Mersine. *DOP* 6 [1951] 37—49) ou celui du Musée du Vatican (cf. IHM, op. cit. 31, fig. 3).

[43] Cf. ibid. 30.

[44] Ce schéma ressemble de très près à celui qui sera mentionné plus loin à propos des voûtes, sous le nom d'Elévation de la croix.

Sous les anges adorant la croix, et couvrant en partie cette image, se trouve une peinture ajoutée problement au XIIe siècle[45]. C'est une Trinité[46], qui figure au milieu des apôtres. Bien qu'il ne s'agisse pas ici d'un programme unique exécuté en une seule fois, on y retrouve le même besoin d'associer la Trinité au Christ de la Vision qui est apparu en Géorgie.

Le deuxième groupe des Théophanies-Visions, en Nubie, adopte un schéma très différent qui s'organise autour de la croix. Dans le vestibule Nord de la cathédrale de Faras (XIe s.)[47], la croix gemmée s'élève sur une estrade munie de marches et ornée de clochettes (fig. 8); à la croisée des branches, elle porte un médaillon avec le Christ en buste et rappelle, par ce détail, l'image qui se trouvait dans l'abside du Saint-Sépulcre (chapelle d'Adam) à Jérusalem[48] et celle de Saint-Apollinaire in Classe[49], toutes deux éminemment triomphales. Ce type a été conservé en Cappadoce au moyen âge, notament à Tokali (II)[50], mais on ne la voit pas dans l'abside. En Nubie, ce schéma est complété par les protomes des quatre animaux, ailés et ocellés, agglutinés autour du croisement des branches de la croix. Sous les marches de l'estrade, on a cru distinguer la tête d'Adam (?), comme c'est le cas dans quelques schémas semblables. Une inscription éclaire le sens de l'image, puisqu'il s'agit d'une dédicace avec invocation à la croix comme symbole de la rédemption[51]. Le donateur est d'ailleurs représenté à côté. Dans une autre église de Faras, appelée l'église près du fleuve (XIIe s.)[52], la croix transperce la tête d'Adam au lieu de surgir d'elle.

En tout, sept images de ce type sont connues en Nubie. Parmi elles, il faut mentionner celle d'Abdallah Nirqi (IXe—XIe s.), où une inscription reproduit le triple *haghios* et assimile l'image à la Théophanie du Trisagion. Dans d'autres cas, une inscription nomme la croix, comme on le voit dans les deux fresques de la cathédrale de Faras (n° 7 et 38)[53].

[45] Cf. MICHAŁOWSKI, op. cit. 180, sq.

[46] Il s'agit d'un schéma assez répandu en Nubie qui montre le Christ trois fois. Au milieu, la figure est plus grande et signifie le Père. Le Fils apparaît à sa droite et l'Esprit à sa gauche. On combine sans doute ici des schémas appartenant à l'iconographie impériale romaine (trois empereurs figurés côte à côte) avec les trois anges qui apparurent à Abraham (Gen. XVIII, 1—8) (cf. ibid. 181).

[47] Cf. ibid. 54, sq., fig. 54.

[48] Elle y est flanquée de deux anges montant la garde et l'inscription «NICKA» souligne qu'il s'agit du trophée de la victoire du Christ (cf. IHM, op. cit. 194—195).

[49] Dans la partie supérieure de la composition qui orne la conque (cf. J. BOVINI, Eglises de Ravenne. Novara 1960, 150, 152).

[50] Cf. JERPHANION, op. cit., pl. 72, 1.

[51] C'est une inscription grecque, reproduite chez MICHAŁOWSKI, op. cit. 295, n° 27.

[52] Cf. MONNERET DE VILLARD, op. cit., IV, pl. CXLVI, 4, 5.

[53] Cf. E. van MOORSEL, Une théophanie nubienne. *Rivista di archeologia cristiana* 92 (1966, publ. 1968) 297—316. Voir la localisation de ces images, p. 308.

Au cours du moyen âge le triple *haghios* tend à disparaître, comme en Cappadoce et en Géorgie, tandis que la croix s'agrandit au détriment de l'image du Christ[54]. L'estrade qui la supporte remplace le trône (avec la croix gemmée) des vieux schémas paléochrétiens[55], dont le sens est bien la préparation du Retour. Si l'on choisit de montrer la croix couverte de gemmes, c'est sans doute parce que les Pères de l'Eglise et surtout saint Ephrem parlent du signe qui apparaîtra dans le ciel, comme du trophée de la croix[56].

Un fait, en apparence secondaire, intéresse directement notre recherche: toute une série de miniatures arméniennes tardives reprennent exactement le schéma des théophanies nubiennes avec la croix, en remplaçant les animaux par quatre séraphins buccinateurs, dont on ne voit que la tête et les ailes. Ces séraphins annoncent le Jugement dernier qui figure, dans de nombreux cas, sur la miniature suivante, comme on le voit dans le Paris. syr. 344[57], par exemple (fig. 9, 10). De tels schémas ont dû exister également au moyen âge dans les miniatures coptes et arméniennes.

b) *Le thème de l'intercession sous l'image de la Vision*

La Vierge orante ou trônant avec l'Enfant, entourée ou non par les apôtres, est parfois maintenue au second registre de l'abside, sous la Vision et associée à elle, comme on le voyait déjà à Baouït. La conque Sud (X^{e}—XIIe s.)[58], de l'église Nord du couvent des Martyrs à Esna (fig. 11), montre le Christ trônant avec le livre fermé, le soleil et la lune, le tout dans une auréole remplie de rayons irradiant et entourée de trois bandes multicolores, dont le bord est constellé. Les protomes à six ailes ocellés émergent de la gloire. Deux anges adorant occupent leur place habituelle. Plus bas, de part et d'autre du Christ, deux petits saints sont représentés en orants dans des niches. Au centre, sous ces figures, apparaît la Vierge à l'Enfant adorée par deux anges[59].

[54] Cf. ibid. 309—311.

[55] Par exemple, sur l'arc triomphal de Sainte-Marie Majeure (cf. F. VAN DER MEER, L'apocalypse dans l'art. Anvers 1978, 36).

[56] Cf. S. Ephraem Syrus in secundum Domini adventum, édit. SALVIONI, Rome 1742, 213.

[57] Cf. MILLET, Dalmatique ... pl. II, 1, 2. La plupart des autres miniatures de ce type sont reproduites chez F. MACLER, Documents d'art arménien. Paris 1924.

[58] Plusieurs inscriptions trouvées dans l'église donnent des dates allant du Xe au XIIe siècle (cf. LEROY, op. cit. 33).

[59] Marie est désignée par les termes archaïques de «Haghia Maria» et seulement après par le sigle habituel pour la Théotocos (cf. LEROY op. cit., pl. 13, p. 9).

D'une façon générale ces programmes sont peu répandus au moyen âge, bien qu'on en trouve des exemples un peu partout. A l'église du Šeikh à Tamit[60], dont il a déjà été question, la Vision dans la conque est suivie par la Vierge trônant avec l'Enfant et les apôtres. Ceux-ci, de même que le Christ, portent des couronnes. Par ce détail emprunté à l'iconographie impériale romaine, on souligne les valeurs triomphales et eschatologiques de ce décor absidial à deux registres.

En Géorgie, une Vision avec la Vierge à l'Enfant au second registre est conservée à l'église du Sauveur à Nesgoun (Xᵉ—XIIᵉ s.)[61], mais Marie est figurée en buste et privée du nimbe; les deux rangées d'apôtres qui la flanquent incluent les évangélistes non apostoliques, quatorze figures en tout, comme à Baouït (chap. VI, Musée du Caire). A Oški ou Ösk (1036) et Khakhouli, en Géorgie orientale, des schémas analogues, mais avec la Vierge orante, ont presque disparu aujourd'hui[62].

Tous ces programmes à deux registres et quelles que soient leurs particularités sont la survivance d'un décor absidial répandu en Orient au VIᵉ—VIIᵉ siècle: l'Ascension à deux zones superposées, comme on le voit à la chapelle VI de Baouït et dans le Rabula[63], où le sujet de l'Ascension historique était devenu secondaire pour laisser la place à la Théophanie-Vision. Ces images illustrent les correspondances, souvent mises en valeur par les théologiens, entre le mouvement descendant du Christ pendant l'incarnation et le mouvement ascendant qui le fait remonter au ciel durant l'Ascension, en permettant ainsi aux apôtres de contempler les preuves de sa divinité. Les artistes donnent un aperçu synthétique de ces deux mouvements complémentaires et montrent simultanément qu'ils sont une préfiguration de la victoire finale.

Au Xᵉ siècle, et peut être déjà bien avant[64], une modification importante se produit dans les registres inférieurs de l'abside: Marie y est

[60] Cf. MONNERET DE VILLARD, Nubia ..., pl. CXLVIII.

[61] Documents personnels.

[62] Cf. V. LAZAREV, Storia della pittura bizantina. Torino 1967, 168.

[63] Cf. IHM, op. cit., pl. XXIII, XXII. Sur les liens entre la Pentecôte, l'Ascension et la Théophanie-vision, ainsi que sur les équivalences qui s'établissent parfois, à la suite de ces mises en rapport entre Marie et l'Eglise, voir ibid. 94, sq. 103—108. Sur la signification de Marie dans le second registre, comme rappel à l'incarnation, voir GRABAR, Martyrium ..., 141—146, 213, 225.

[64] Dès l'époque pré-iconoclaste, le thème de l'intercession apparaît au 2ème registre, à Haghios Stephanos (cf. n. 157), mais ce n'est pas sous une Vision. Quelques exemples moins certains à cause du mauvais état de la peinture et de la datation approximative se trouvent à la chapelle n° 1 de Güzelös (IXᵉ s.) ou à celle n° 3 de Güllü dere (IXᵉ s.) (Cf. JERPHANION, op. cit., II, 237—238; I, 592—594).

représentée en orante ou avec un rouleau déployé et elle est accompagnée par saint Jean, figuré en intercesseur; les apôtres ou les saints évêques sont conservés. C'est ce que l'on voit à l'époque dans les églises de Cappadoce. A Saint-Syméon de Zelve (Xᵉ s.) une Vision avec les prophètes est suivie au second registre par la Vierge orante et saint Jean en mélote; celui-ci lève la main droite vers le Christ et tient un rouleau de la gauche avec l'inscription: «Je suis la voix de celui qui crie dans le désert, préparez le chemin du Seigneur» (Matth. II, 3; Marc, I, 3; Luc, III, 4)[65]. Le même type de représentation existe à Haçli kilise (Xᵉ s.), où la Vierge et saint Jean tiennent des rouleaux, dont les inscriptions sont illisibles (fig. 12)[66]. Enfin, dans le décor très abîmé de Saint-Eustathe, saint Jean tient un rouleau, tandis que la figure en face de lui a beaucoup de chance d'être Marie[67].

Trois décors du même type sont bien conservés en Géorgie. A Dört kilise (Xᵉ s.) on observe, dans l'abside, de haut en bas: la main divine, le Christ en gloire, le trône de l'Hétimasie qui rappelle de façon précise la Seconde Venue, les apôtres et, au milieu d'eux: la Vierge orante entourée de deux anges et saint Jean avec son rouleau qui porte une inscription relative à l'Ascension et à la Seconde Venue (Actes I, 10—11); des patriarches et la reine Nino (?) avec le modèle de l'église, enfin, plus bas encore, des scènes évangéliques (Nativité, Baptême, Transfiguration avec la main de Dieu, Crucifiement, Apparition aux Maries, Myrrophores)[68]. Il s'agit là d'un programme d'une richesse exceptionelle qui représente, dans son ensemble, une grandiose mise en parallèle entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Les trois premiers registres correspondent à des associations entre les sujets déjà évoqués de la Vision prophétique, de l'Ascension et de la prière d'intercession au cours de la Seconde Venue. Les deux derniers registres rappellent que les patriarches de l'Ancien Testament ont prédit l'incarnation qui devait sauver le genre humain, à travers la mort sur la croix et la résurrection. L'ensemble est à nouveau une sorte d'illustration des principales manifestations divines (comme à l'église aux Trois croix, mais les termes iconographiques employés sont beaucoup plus explicites); il représente aussi une sorte de résumé de toute l'histoire du salut avec une forte accentuation du triomphe final qui en est la conclusion.

[65] Cf. JERPHANION, op. cit., I, 552—569, pl. 143, 3.

[66] Cf. THIERRY, A propos des peintures d'Ayvali Köy (Cappadoce). *Zograf*, n° 5, p. 5 sq., fig. 19.

[67] Cf. JERPHANION, op. cit., I, 147—160, 600—602.

[68] Cf. N. THIERRY, Peintures d'Asie Mineure et de Transcaucasie aux Xᵉ et XIᵉ s. Londres 1977, 75sq.

A l'église de Tbéti (XIe s.)[69], le Christ trône dans la conque entre des chérubins et des séraphins, des archanges et des anges, tandis qu'au deuxième registre apparaissent, au milieu des apôtres, saint Jean et Marie avec des rouleaux d'intercesseurs. Saint Jean montre le Christ comme pour dire «Voici l'agneau . . .» (fig. 13).

Enfin, à l'église du Sauveur à Čvabiani, les deux images, celle de la Vision (abside) et celle de la Déisis se situent l'une au-dessus de l'autre. Lorsqu'on voit ainsi superposées deux figures du Christ trônant absolument identiques (fig. 4, 5), il devient évident qu'une fusion des deux sujets était pour ainsi dire inévitable.

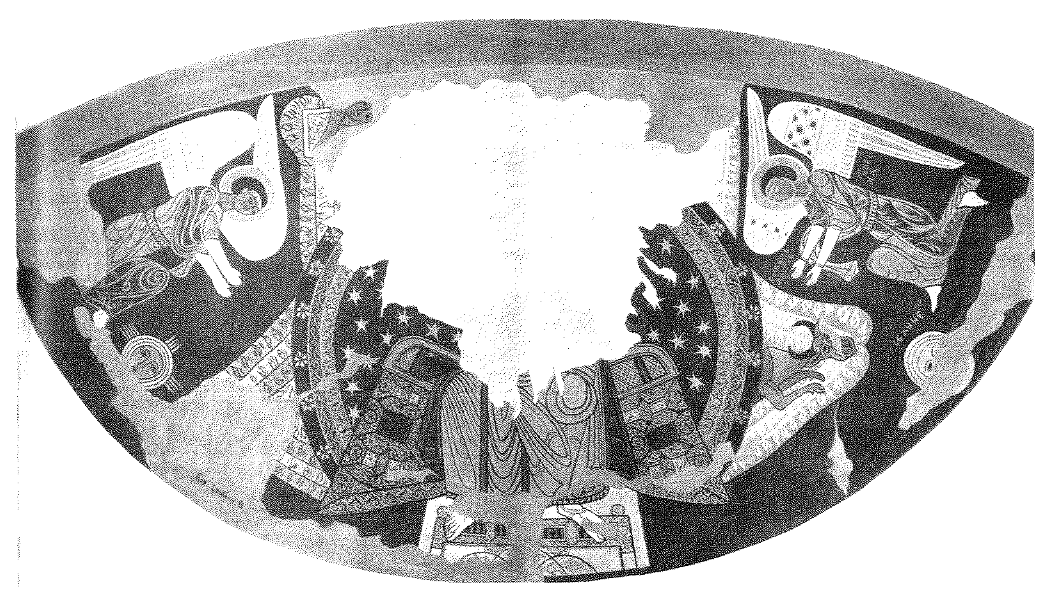
En Egypte, un schéma témoigne d'une autre manière de rapprocher les intercesseurs de la Vision dans la conque. L'abside orientale du Couvent blanc près de Sohag (1124)[70], peinte par des artistes coptes et arméniens, reproduit probablement un programme plus ancien (fig. 14). Dans la conque le Christ trônant, dans une mandorle, est porté par les quatre animaux. A la place des deux anges habituels, apparaissent les quatre évangélistes écrivant dans des médaillons. L'arc absidial montre quatre médaillons avec des archanges en buste et tout en haut, de part et d'autre de la tête du Christ, deux autres, avec la Vierge en prière et saint Jean. Les quatre animaux figurent ici pour eux-mêmes et non comme symboles des évangélistes. Les auteurs des évangiles, représentés à côté d'eux jouent le rôle de témoins du Christ incarné au même titre que la Vierge et saint Jean. Autrement dit, le dieu des Visions et le Christ incarné ne font qu'un et c'est le même qui reviendra pour juger.

La place des intercesseurs sous la Vision n'est pas une invention médiévale puisqu'on la voit déjà sur l'ampoule n° 20 de Bobbio[71], mais elle ne se répand vraiment dans la peinture murale qu'au Xe siècle. Il s'agit

[69] N. MARR, Journal de voyage en Kavkhétie et en Clardjétie, in: Textes et recherches sur la philologie arméno-géorgienne (en russe). Saint-Pétersbourg 1911, 11—30.

[70] Cf. U. MONNERET DE VILLARD, Les couvents prés de Sohag. Milan 1925, vol. I, pl. 15, p. 41. Deux inscriptions, dont on a d'abord confondu le sens, mettent en cause la date de 1124 qui est problement celle d'une reprise et de l'achèvement des travaux. En effet, une inscription arménienne cite le peintre Théodore: une autre inscription copte parle du peintre Théodore de Terbedide et donne la date 1124. J. LEROY (op. cit. 132) a formulé récemment l'hypothèse que le peintre Théodore de l'inscription arménienne était un arménien. Il en déduit que les peintures de l'abside ont été commandées par un arménien d'Egypte. Théodore de Terbedide, peintre égyptien, aurait achevé les peintures en 1124.

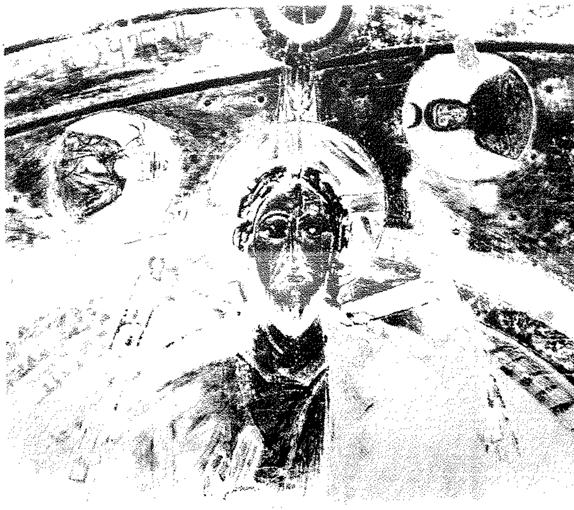
[71] La Vierge orante avec saint Jean tenant un rouleau d'intercesseur, Zacharie et deux anges sont figurés sous le Christ en gloire porté par les anges et accompagné par le soleil et la lune (cf. A. GRABAR, Les ampoules de Terre Sainte. Paris 1958, pl. LIII, p. 43—44).



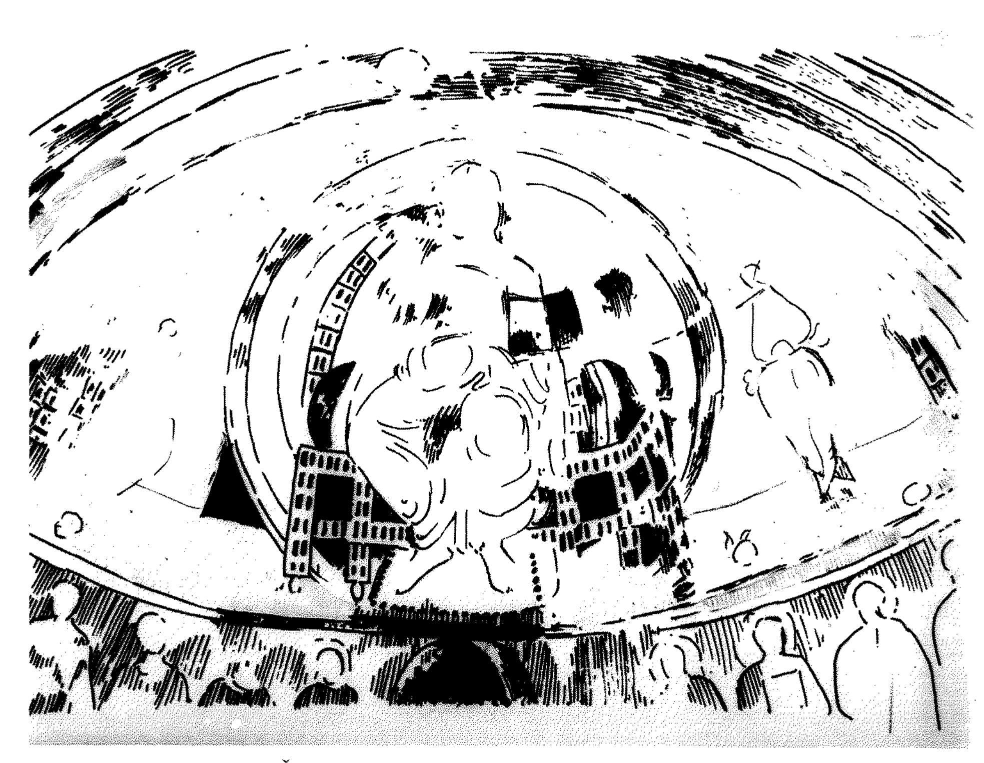
1 Esna, Couvent des Martyrs, église Nord, abside Nord, Vision prophétique avec eaux poissonneuses



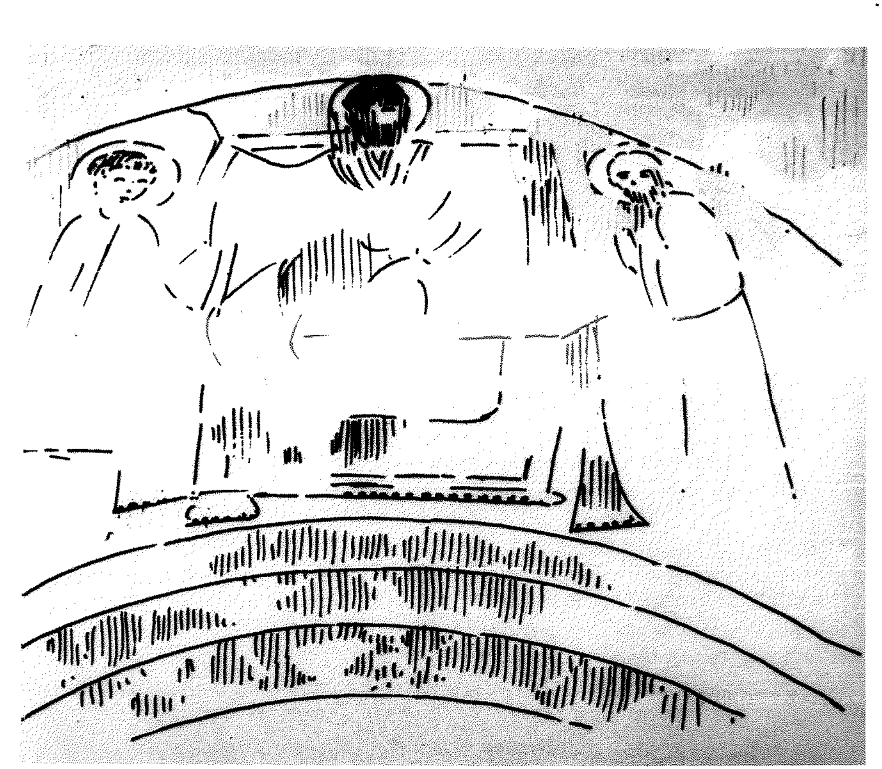
2 Soganli, Sainte-Barbe, Vision



3 David Garedži, monastère Saint-Dodo, église de la Vierge, Vision prophétique, détail



4 Čvabiani, église du Sauveur, Vision prophétique

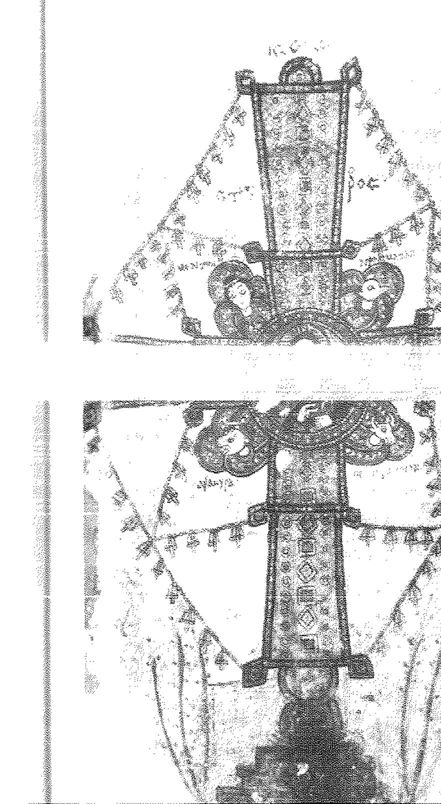


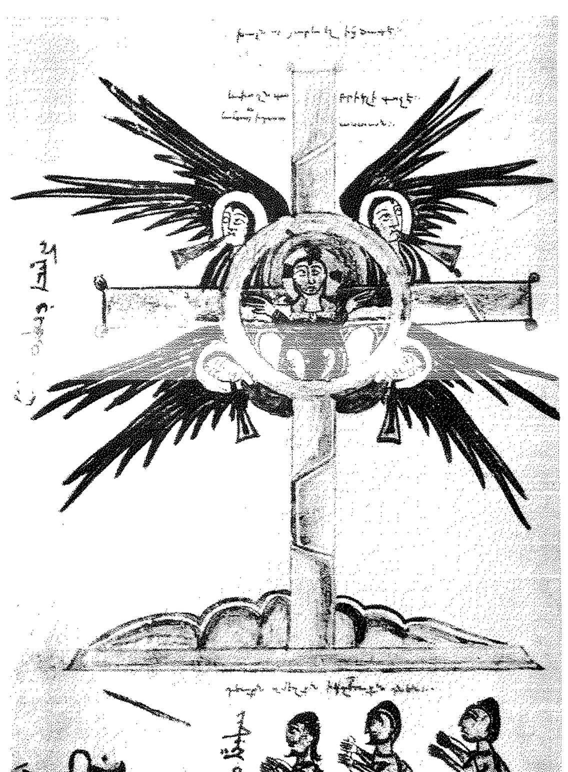


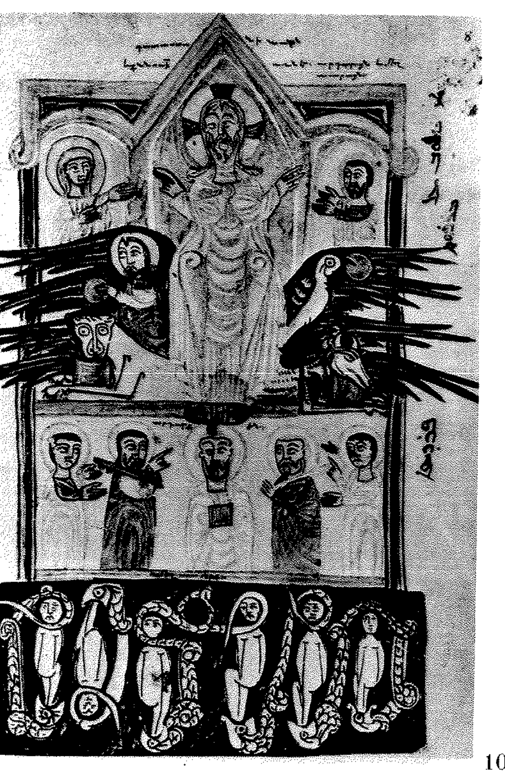
6 Dabra Salam, Saint-Michel, Vision prophétique



7 Korkor Mariam, Saint-Daniel, Vision et Entrée à Jérusalem

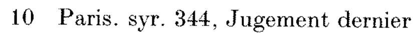








11 Esna, Couvent des Martyrs, église Nord, abside Sud, Vision prophétique et Marie entre deux anges



10 Paris. syr. 344, Jugement dernier



14 Sohag, Couvent blanc, Vision prophétique avec évangélistes et intercesseurs







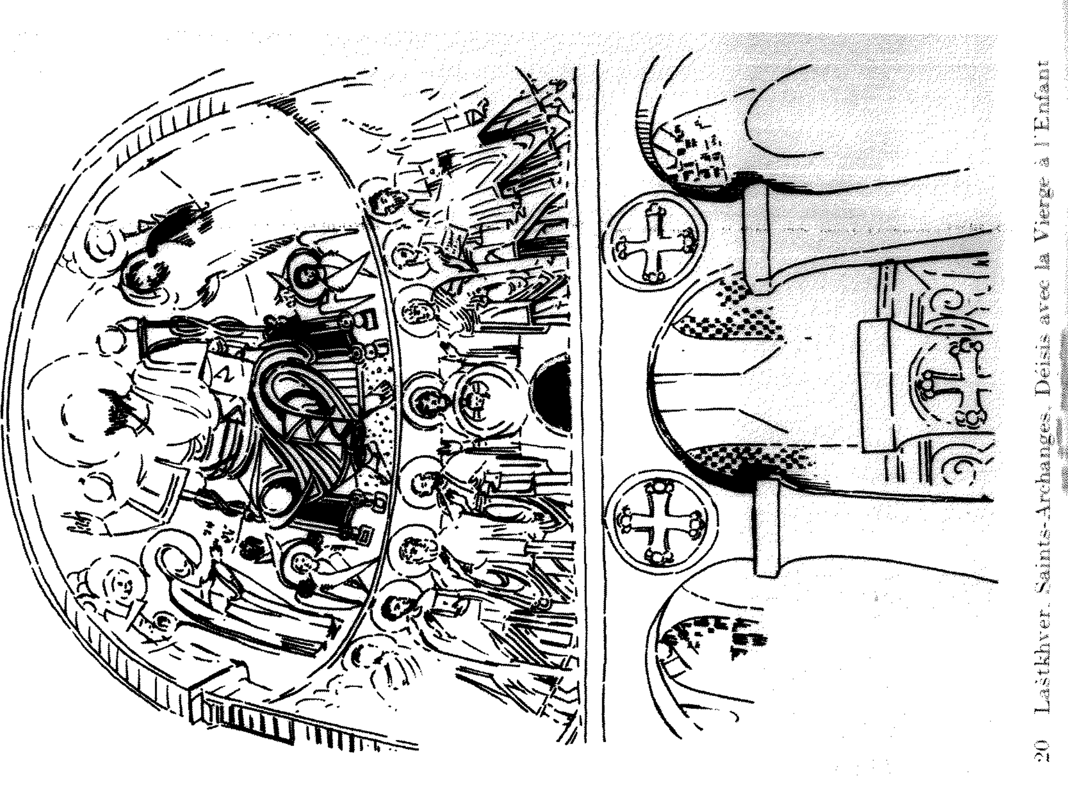


16 Saint-Antoine, chapelle des Quatre animaux. Déisis-Vision

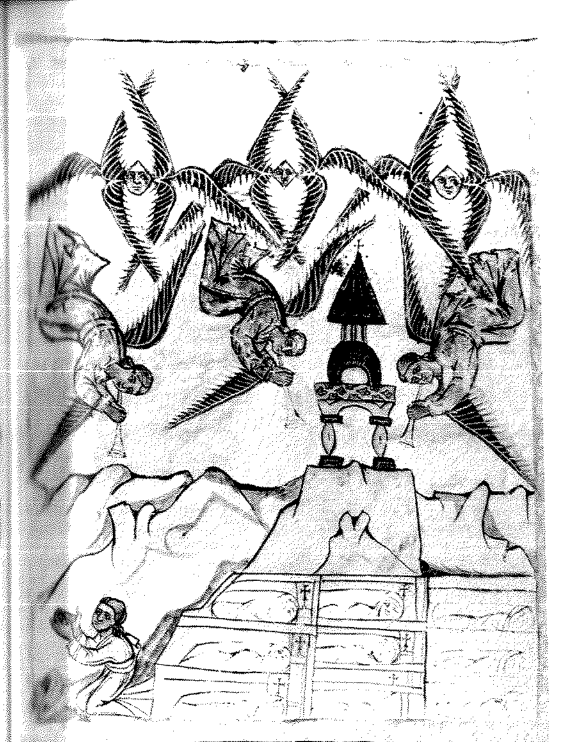




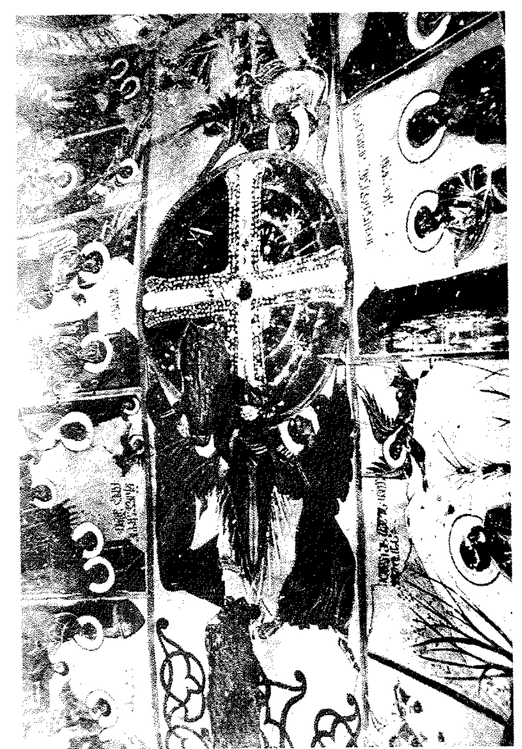
18 Nakipari, Saint-Georges, Déisis-Vision avec milices célestes



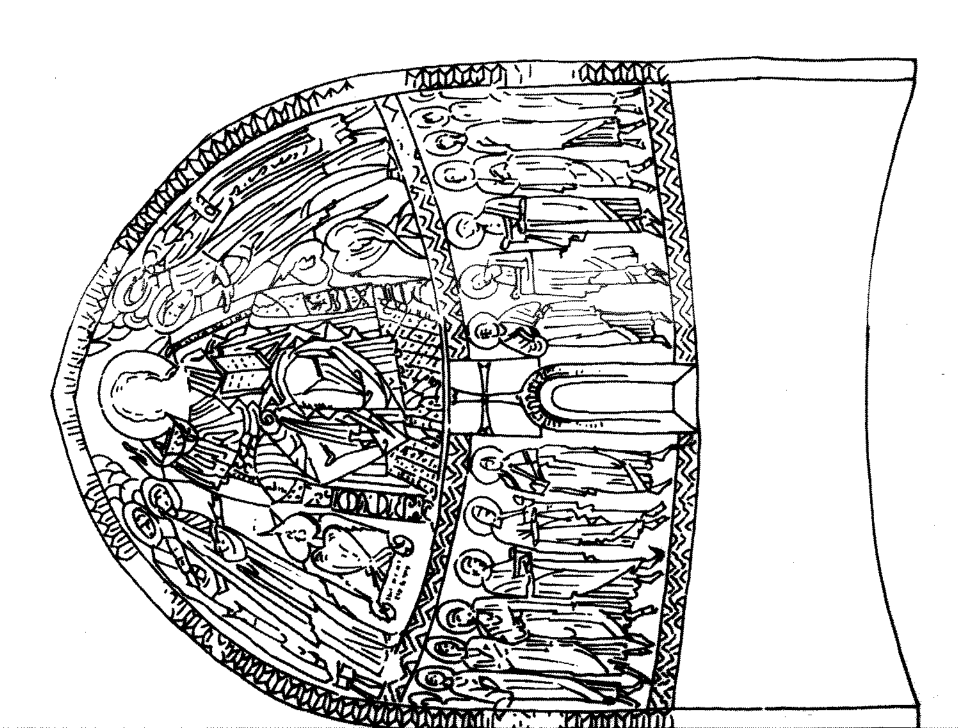
20 Laštkhver. Saints-Archanges. Déisis avec la Vierge à l'Enfant

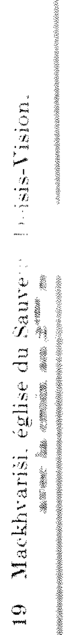


21 Feuillet de l'Evangile arménien de 1311 (coll. privée), Résurrection des morts

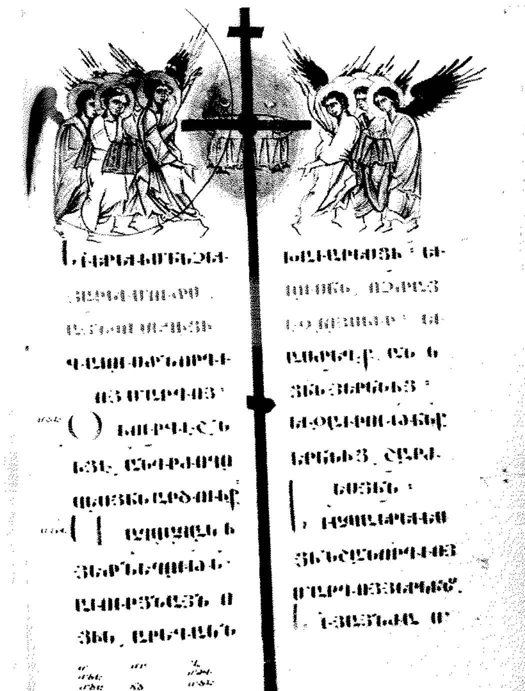


22 David Garedži, Bertoubani, Elévation de la croix



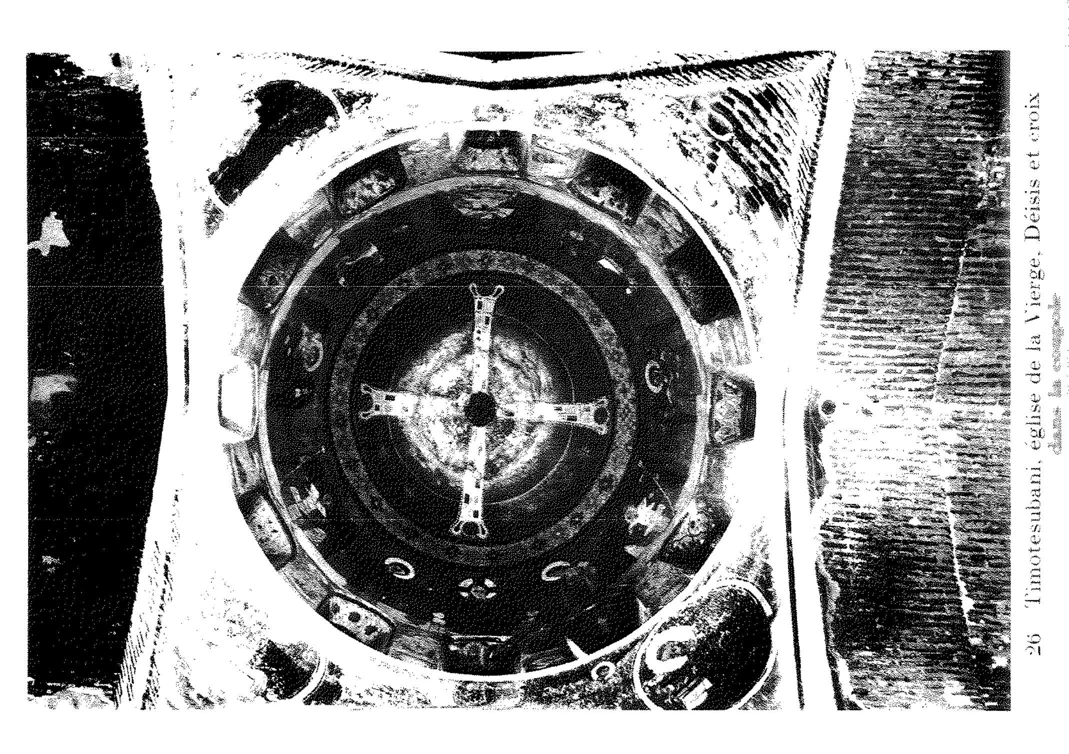


19 Mackhvariši, église du Sauveur, Déisis-Vision.



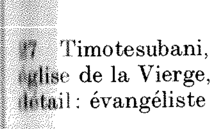


Sainte-Croix, Déisis dans la con

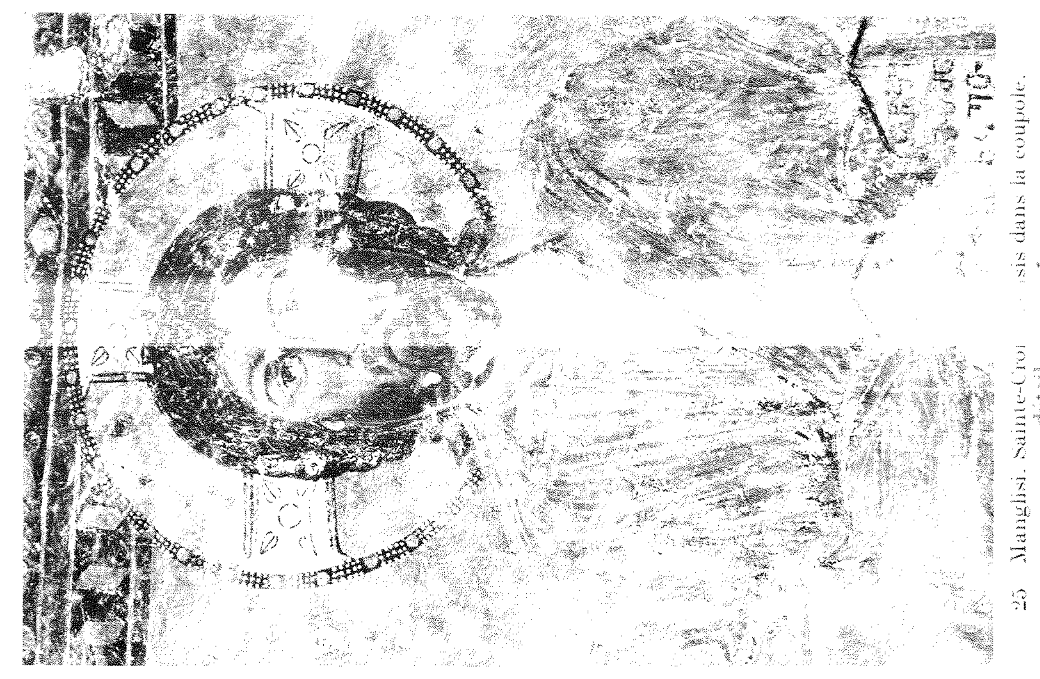


26 Timotesubani, église de la Vierge, Déisis et croix dans la coupole

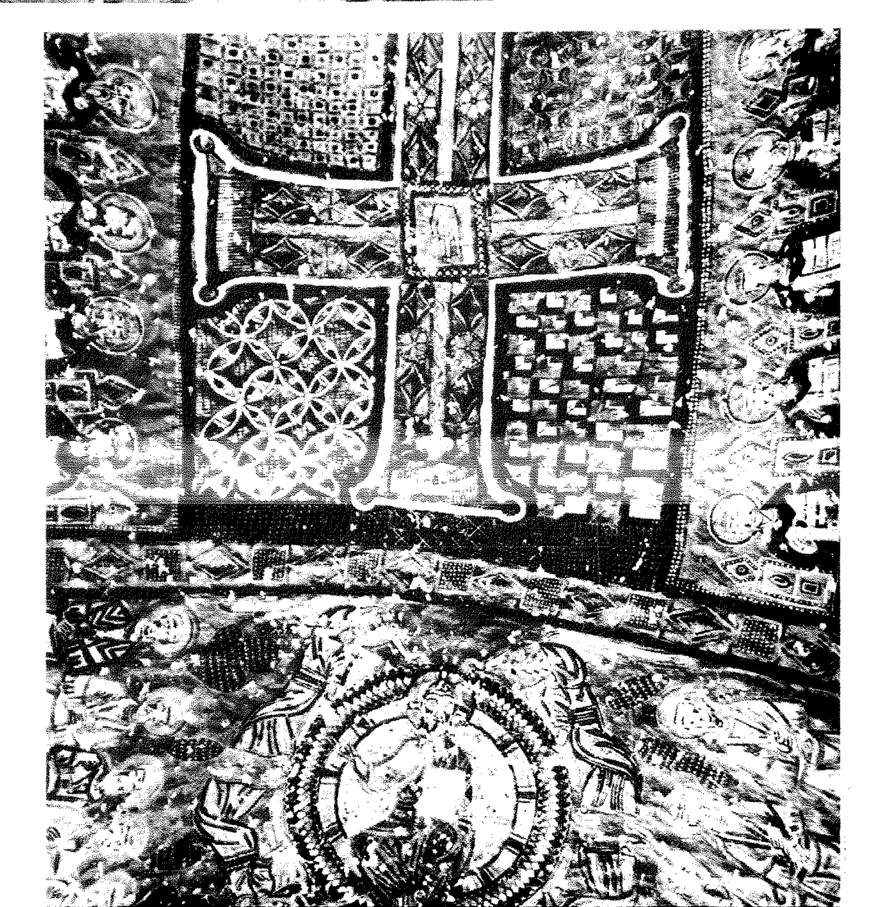




27 Timotesubani, église de la Vierge, détail : évangéliste

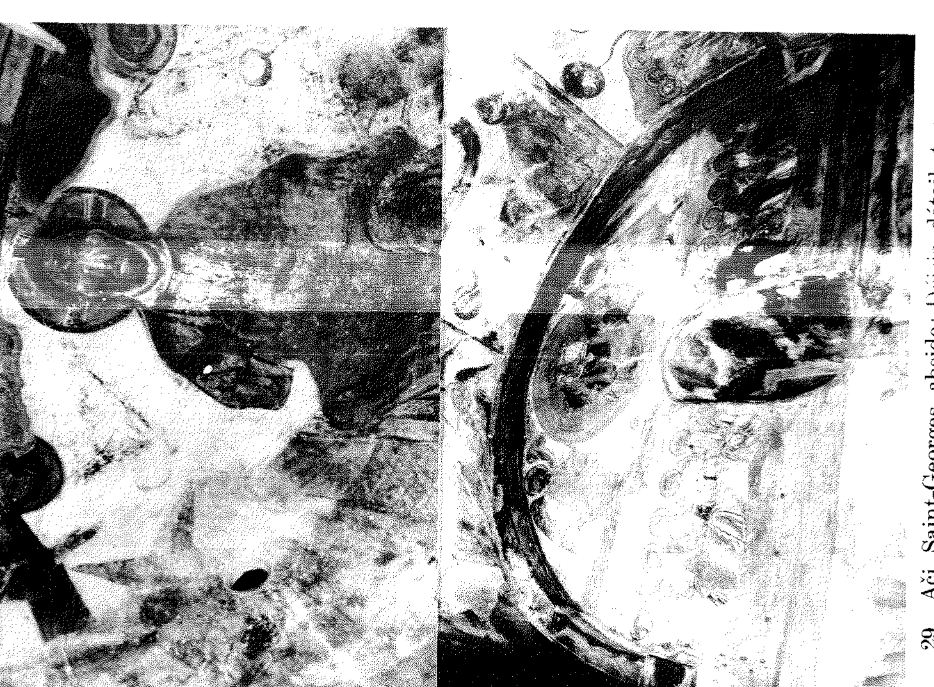


25 Manglisi, Sainte-Croix, Déisis dans la coupole, détail





30 Gračanica, Annonciation, mur occidental, croix de la Seconde Venue (cycle du Jugement dernier)



29 Ači, Saint-Georges, abside: Déisis, détail; tympan occidental: Hétimasie et Pentecôte

problement d'une formule de transition qui mène de la Vision à la Déisis-Vision dans la conque. Il faut reconnaître que la plupart des schémas qui viennent d'être cités ne précèdent pas d'une façon évidente l'apparition de la Déisis dans l'abside en Orient. Il y a cependant beaucoup de chances pour que de tels programmes aient existé avant le IXe—Xe siècle[72].

II. UNE NOUVELLE IMAGE POUR LA CONQUE

a) *La Déisis du type simple*

La Déisis apparaît dans la conque d'églises nullement destinées à un usage funéraire, dès le Xe—XIe siècle dans la périphérie orientale du monde byzantin. Si l'on en juge d'après les monuments conservés, elle a connu le succès le plus net en Géorgie et ces peintures nous serviront de point de départ. Six schémas de base peuvent être distingués selon la présence plus ou moins insistante d'éléments provenant des Visions prophétiques. La plupart ont des parallèles en Asie Mineure et en Crimée. Ils devraient être analysés en même temps que les registres inférieurs de l'abside, la voûte du bêma et les images des templa en maçonnerie lorsqu'elles sont conservées, puisque les figures qui y sont représentées participent, dans la plupart des cas, à la prière d'intercession; mais pour maintenir ce *rapport* dans des limites raisonnables, il suffira provisoirement, de ne mentionner ces images que pour des cas particulièrement intéressants.

En règle générale, les registres inférieurs de l'abside sont occupés par les apôtres et les saints évêques tenant le livre et non le philactère déployé, vus de face. Ils sont représentés en pied ou en buste. Ces traits ne s'expliquent pas seulement par des tendances archaïsantes, mais aussi par le fait que les apôtres et les saints Pères participent précisément à la Déisis et non pas à un office liturgique. En Géorgie, les personnages se trouvent quelquefois encadrés par deux chandeliers, comme c'est le cas à Iprari ou à Lagourka. Il s'agit alors d'un trait archaïque symbolisant la lumière divine qu'Isaïe promettait à Jérusalem et que l'Apocalypse (XXI, 23) évoque à propos de la Jérusalem céleste. Quant aux templa en maçonnerie, ils montrent sur l'architrave, des saints en buste particulièrement vénérés, des anges ou des prophètes qui s'associent à la prière d'intercession figurée dans la conque.

Le schéma le plus simple et le plus laconique est celui qui montre les trois figures de la Déisis en buste, telles qu'on le voit aux Saints-Archanges à Iprari (1096) ou à l'église des Saints-Cyricus-et-Julitte, dite Lagourka

[72] Cf. note 64.

(1112)[73]. Deux archanges en loros, avec labarum et globe, prolongent chaque fois cette composition sur la voûte. On retrouve la Déisis en buste dans l'abside en Asie Mineure, à Bezirana kilisesi (XIIe s.), la chapelle n° 16 de Göreme (XIe s.) ou à Djavanar kilise (XIIIe s.)[74], et plus tard, à la chapelle inférieure Ouest de Saint-Sabbas à Trébizonde (XVe s.)[75]. Elle y figure également en Crimée, à Saint-Jean Baptiste à Verhorečie (XIVe s.) et dans l'église «des Donateurs» (XIIe, XIVe, XVIe s.)[76].

Le deuxième schéma simple de la Déisis montre le Christ trônant entouré par la Vierge et saint Jean en prière (fig. 15), et apparaît aussi bien dans les absides du XIe et XIIe siècle en Cappadoce (Elmali kilise, Çarikli kilise, Karanlik kilise)[77] et plus tard, à Trébizonde (Sainte-Sophie XIVe—XVe s., et la chapelle du clocher, 1443)[78], qu'en Géorgie (réfectoire du monastère rupestre d'Oudabno, XIe s.[79], Dževeli Šouamta XIe s. (?), Saint-Jean le Théologien à Laštkhver XIVe—XVe s.). Ce même schéma montre parfois les deux archanges derrière la Vierge et saint Jean, à l'intérieur de la conque, comme on le voit à l'église du Sauveur à Zélobani (XIIe s.)[80], à Bertoubani (déb. XIIIe s.)[81], où la composition se prolonge sur le mur Est, et en Cappadoce, dans les absides Est et Sud à Tağar (1080), à Damsa[82], Direkli kilise (X^e^—XIe s.)[83] ou dans l'abside Nord aux Quarante Martyrs à Suveş[84]. Dans cette dernière église on ajoute deux détails signifiants: Anne et Joachim en buste, dans des médaillons, y accentuent le rappel à l'incarnation, déjà présent à travers la figure de Marie; le ciel étoilé, en médaillon, au-dessus de la tête du Christ appartient aux Visions.

[73] Cf. N. ALADAŠVILI, G. ALIBEGAŠVILI, A. VOLSKAJA, Rospisi hodožnika Tevdore v verhnei Svanetii, Tbilisi 1966, 8—31, 32—50.

[74] Cf. J. LAFONTAINE-DOSOGNE, Une église inédite de la fin du XIIe siècle en Cappadoce: la Bezirana kilisesi dans la vallée de Belisirama, *BZ* 61 (1968) 291—301; JERPHANION, op. cit., 492—495, pl. 134, 3; II, 361—368, pl. 206—208.

[75] Cf. G. MILLET et D. TALBOT RICE, Byzantine Painting at Trebizond, Londres 1936, 127 sq.

[76] Cf. O. I. DOMBROVSKI, Freski srednevekovogo Kryma. Kiev, 51—55, fig. 25; 32, dessin 4.

[77] Cf. JERPHANION, op. cit., I, fol. 114, 1; 125, 1; 98, 1.

[78] Cf. MILLET et TALBOT RICE, op. cit. 95 sq., 100 sq., pl. I, V.

[79] En dernier lieu A. VOLSKAJA, Peintures murales des réfectoires médiévaux en Géorgie (en russe). Tbilisi 1974, 30—87.

[80] Documents personnels.

[81] Cf. G. ČUBINAŠVILI, Monastères rupestres de David Garedži (en russe). Tbilisi 1948, 60—70.

[82] Cf. JERPHANION, op. cit., pl. 166, 1.

[83] Cf. RESTLE, op. cit., III, fig. 521, 522.

[84] Cf. JERPHANION, op. cit., pl. 161, 3.

Un décor géorgien avec Déisis et archanges nous éclaire sur la manière dont ces images de la Déisis ont été adaptées à l'abside ou au mur Est. A Ougvali[85] le Christ trônant est flanqué par deux archanges en pied, exactement comme dans les Visions. C'est seulement aux deux extrémités de la composition, et séparés du Christ par les archanges, que figurent la Vierge et saint Jean en prière, comme si on les avait ajoutés à l'image d'une Vision prophétique au dernier moment.

b) *La Déisis-Vision, une formule fusionnelle*

Les décors absidiaux numériquement les plus importants avec la Déisis dans la conque, en Orient, sont ceux où des éléments appartenant aux représentations des Visions prophétiques s'ajoutent à l'image de l'intercession proprement dite. Ces éléments sont plus ou moins nombreux. Ils se limitent souvent à la présence d'un séraphin et d'un chérubin, de part et d'autre du trône, en Géorgie (Saints-Archanges d'Adiši, XIIe s., Saint-Dimitri de Rousii, XIIe—XIIIe s., église du Sauveur à Jéli XIe—XIIe s., Šio Mgvime, XIIIe s., Saint-Georges à Sori, XIVe., chapelle Sud de Gelati, fin XIIIe)[86]; celui-ci peut être couvert d'yeux (Ez. X, 12), comme c'est le cas à l'église de la Vierge à Oušgoul (XIIIe s.)[87]; à ces éléments, on ajoute les roues (église du Sauveur à Mackhvariši, 1140[88], Saints-Archanges de Tanghil, XIIIe s.[89], Saint-Grégoire de Tigrane Honenc à Ani (1215)[90] qui sont parfois enflammés, la mandorle rouge autour du Christ (Is. LXVI, 1; Ez. I, 4; XLIİI, 3) et le sol incandescent semblable à la gerbe de feu d'Ezéchiel (I, 4) existent également à l'église de la Vierge à Oušgoul.

La Déisis avec chérubins ou séraphins dans la conque est très répandue en Asie Mineure, notamment à Karanlik kilise[91] ou à Saint-Sabbas à Trébizonde (fin XIIIe s.). Les roues sont présentes à maints endroits; mais en Cappadoce, on maintient aussi les protomes des quatre animaux près du trône, conformément aux schémas correspondants des Visions (Ayvali Köy, XIe s., Eski Gümüş, Saint-Michel de l'Archangelos, XIe—XIIIe s., Saint-Georges d'Orta Köy, fin XIIe—déb. XIIIe s.)[92], tandis qu'on ne les

[85] Document personnel.

[86] Pour les descriptions et les datations de ces décors, voir ma première note.

[87] Cf. ibid.

[88] Cf. T. VIRSALADZE, Freskovaja rospis hudožnika Mikaela Maglakeli v Mackhvariši. *Ars Georgica* 4 (1962) 169 sq.

[89] Cf. T. VELMANS, Les peintures inédites de Tanghil (sous presse).

[90] Cf. N. THIERRY, Les peintures de l'église Saint-Grégoire de Tigran Honenc' à Ani (1215), in: IIe Symposium int. sur l'art géorgien. Tbilisi 1977, 3.

[91] Cf. JERPHANION, op. cit. I, pl. 18, 1—2.

[92] Cf. N. THIERRY, Ayvali köy ... 7—22. Parfois les animaux sont nommés par leur participes, comme c'est le cas à Eski Gümüs, par exemple (cf. ibid. 8).

voit jamais dans la Déisis en Géorgie, où seul le tétramorphe est assez fréquent.

En Egypte, les *zodia* sont également conservés dans la Déisis (fig. 16). A la chapelle des Quatre animaux du monastère Saint-Antoine (XIIIe s.)[93] on combine, comme dans le Rabula et sur l'ampoule n° 20 de Monza, le noyau central de l'Ascension (Christ trônant dans une mandorle portée par quatre anges volant) avec des éléments de la Déisis (la Vierge et saint Jean en prière) et d'autres empruntés aux Visions (le soleil et la lune); mais, ici, on intercale, entre le Christ et les intercesseurs, les quatre animaux à six ailes, représentés en entier et répartis deux par deux.

Une autre différence apparaît entre les schémas cappadociens et géorgiens à propos de la présence des prophètes dans la Déisis. Comme les animaux, ceux-ci figuraient déjà couramment dans les représentations médiévales des Visions en Cappadoce et ils demeurent étroitement associés à la Déisis. Dans la chapelle Nord de Güllü dere (913—920) qui n'est qu'un exemple parmi d'autres[94], ils s'agenouillent sous la gloire avec le Christ et les quatre animaux. Ezéchiel mange le rouleau et un séraphin purifie les lèvres d'Isaïe. De grandes personnifications du soleil et de la lune sont incluses dans la composition.

En Géorgie, les prophètes n'apparaissent pas dans la conque; mais ils s'associent à la Déisis-Vision en occupant des surfaces qui lui sont voisines. Ainsi, aux Saints-Archanges de Zemo Krikhi (XIe s.)[95], où une Déisis-Vision décore l'abside, le prophète Isaïe avec un philactère déployé, tourné vers le Christ de la conque, apparaît sur l'arc triomphal. Une autre mise en relation entre la Déisis-Vision et les prophètes a lieu aux Saints-Archanges de Pkhotrer (XIIIe s.)[96], où quatre prophètes tenant des philactères déroulés occupent la partie supérieure du templon et participent ainsi à la Déisis-Vision dans la conque. A Mackhvariši, ils figurent aux deux extrémités du second registre avec les apôtres. On les retrouve, dans des associations moins directes dans quelques autres églises géorgiennes[97]. La présence des prophètes, témoins de la Vision, ne s'impose pas dans une Déisis. Il s'agit de toute évidence, en Orient, d'une fusion de deux sujets indépendants à Byzance (excepté dans le contexte du Jugement dernier): la Déisis et la Vision prophétique.

[93] Cf. LEROY, op. cit., pl. VIII.

[94] Cf. THIERRY, Ayvali köy ..., fig. 24. Cette chapelle Nord de Saint-Jean dont il sera encore question plus loin, avait une destination funéraire; mais comme le programme n'est pas essentiellement différent dans ces cas en Orient, il n'en sera pas tenu compte dans cette étude.

[95] Datation d'après le style, cf. T. B. VIRSALADZE, Freskovaja rospis v cerkvi Arhangelov sela Zemo-Krikhi. *Ars Georgica* 6 (1964) 107—166.

[96] Documents personnels.

[97] Cf. notre première note.

Le décor absidial de Saint-Sabbas à Safara (XIVe s.)[98] montre une Déisis-Vision avec l'auréole, le séraphin et le tétramorphe nimbé, couvert d'yeux (fig. 17). Celui-ci est muni de quatre ailes, de pieds et de mains et se tient sur des roues enflammées; il porte un labarum avec l'inscription «Saint, saint, saint» et se rapproche ainsi du schéma de la Vision à Saint-Dodo (cf. *supra*). On conserve donc dans la Déisis-Vision, en Géorgie, une tradition archaïque de Visions qui tend à disparaître un peu partout en Orient à partir du Xe—XIe siècle.

Les différentes combinaisons iconographiques qui viennent d'être mentionnées ne correspondent pas seulement à un désir de maintenir l'essentiel des anciens décors de la conque. Elles trahissent également de nouvelles exigences sur le plan du contenu de l'image et témoignent d'une capacité d'invention et de création. Présentes dès le Xe siècle dans l'abside, elles devancent l'apparition du Jugement dernier et du thème de l'intercession sur les piliers Est et dans l'entrecolonnement de l'iconostase à Byzance. Ces images répondent naturellement aux mêmes inquiétudes et aux mêmes interrogations sur la mort, l'au-delà, la rédemption et le salut que celles citées plus haut, mais la réponse qu'elles proposent est caractérisée par une nuance un peu différente (cf. conclusion).

c) *Ensembles complexes avec milices célestes, Mandylion, croix, Emmanuel*

A ces éléments déjà nombreux s'ajoutent, mais presqu'exclusivement en Géorgie, les milices célestes (fig. 18). A Saint-Georges à Nakipari (v. 1130)[99], le Christ en gloire est entouré d'un séraphin et d'un tétramorphe couverts d'yeux et des roues enflammées. Derrière la Vierge et saint Jean se dressent chaque fois, un archange et de nombreux anges en pied tenant des sceptres. Le même schéma a été adopté à l'église du Sauveur à Cvirmi (après 1130)[100]. Des compositions très semblables existent à l'église du Sauveur à Čokould (XIIIe et XIVe s.), à celle des Saints-Archanges de Pkhotrer et aussi à Khé, Tanghil, Mackhvariši, Laštkhver, Oubisi dont il sera encore question[101].

Ezéchiel et Isaïe ne mentionnent pas les milices célestes. Par contre, elles sont évoquées avec force par Daniel dans sa vision eschatologique: «Mille milliers le servaient et dix mille millions se tenaient en sa présence»

[98] Document personnel.

[99] Cf. ALADAŠVILI ... op. cit. 51—75.

[100] Cf. ibid. 76—87.

[101] Voir première note.

(Dan. VII, 10). L'apocalypse, de son côté, parle de «myriades de myriades et de milliers de milliers» (Ap. V, 11); enfin, Matthieu (XXV, 31) dit: «Lorsque le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, avec tous les anges, il s'assiéra sur le trône de sa gloire». Tous ces textes évoquent la Seconde Venue mais nos représentations ne s'en inspirent problement pas directement. Les intermédiaires sont à chercher dans les sermons des grands prédicateurs, notamment d'Ephrem le Syrien[102], et dans la liturgie. Le Canon du Jugement dernier dit: «Tu viendras au milieu de dizaines de milliers de puissances ...» (Ode I); dans le Canon chanté pendant l'office pour l'archange Michel (8 nov.), il est question de milliers d'anges accompagnant le Seigneur[103]; le Samedi Saint, et à la liturgie de saint Basile, on chante: «Il (le Seigneur) est précédé des choeurs des archanges avec les Principautés et les Puissances des chérubins aux yeux innombrables et des séraphins qui se couvrent la face et qui clament cet hymne: Alléluia ...»[104]; la prière eucharistique reprend les mêmes termes et reste encore plus près de Daniel puisqu'elle parle des myriades d'anges[105].

Le schéma de la Déisis-Vision avec milices célestes fait souvent partie, en Géorgie, de décors d'abside dont les registres inférieurs se distinguent par des traits iconographiques particuliers. C'est le cas à Sainte-Barbe à Khé (XIIIe s.)[106], où le second registre est occupé par des saints évêques et des apôtres en buste entourés de cadres[107], tandis que le troisième montre une seule image, placée juste au-dessus de l'autel — le Mandylion.

Le décor du templon en maçonnerie est un hapax, mais complète logiquement la Déisis-Vision dans la conque. On y voit les quatre archanges en buste, nommés par des inscriptions — Michel, Gabriel, Raphaël, Ouriel — qui apparaissent ici chargés de connotations eschatologiques. Les quatre grands archanges sont en effet chargés de réveiller les morts le jour du Jugement, chez tous les écrivains judéochrétiens à qui on doit la littérature apocalyptique[108]. Leur présence souligne la signification de la

[102] Cf. MILLET, Dalmatique ... 15.

[103] Cf. Ménée de novembre, Athènes, p. 55 B, 62 A.

[104] Cf. R. P. E. MERCENIER, La prière des églises de rite byzantin, T. I. 2e éd. Chevetogne 1937, 251—252.

[105] Cf. ibid., I. 251. Comme les images, cette prière relie les éléments des visions d'Isaïe et Ezéchiel à ceux de la vision de Daniel de la fin des temps: «Nous vous rendons grâce aussi pour cette liturgie que vous avez daigné recevoir de nos mains, bien que vous assistent des milliers d'archanges et des myriades d'anges, les chérubins et les séraphins aux six ailes, aux yeux infiniment nombreux, toujours montant, ailés ...»

[106] Cf. T. VELMANS, L'église de Khé en Géorgie. *Zograf.* 10 (1979) 71—82.

[107] Comme on le voit à Bačkovo et à Žiča (cf. mon Co-rapport au XVe Congrès Int. des Et. Byz., 382, avec la bibliographie).

[108] Cf. P. PERDRIZET, L'Archange Ouriel. *SK* 2 (1928) 241—246.

Déisis-Vision et la situe encore plus clairement à la fin des temps. Considéré d'un point de vue formel, le programme de Khé distribue sur le templon et l'abside, ce qui ailleurs se trouve quelquefois rassemblé dans la conque. Ainsi les quatre archanges, assez rarement représentés dans l'art byzantin médiéval, entourent encore plus directement la Déisis, en Cappadoce. Dans la conque de Saint-Georges de Belisirama (1283—1295)[109] la Déisis avec le Christ trônant est flanqué de deux séraphins, de deux roues et des archanges Michel et Gabriel, tandis que Raphaël et Ouriel apparaissent en buste au-dessus de la tête du Christ. A Güzelöz (chapelle n° 15) quatre anges adorant et ployant les genoux s'associent également à la Déisis dans la conque[110].

Un programme assez semblable à celui de Khé existe, dans la même région, aux Saints-Archanges ou «Tanguil» (XIIIe s.)[111]. La Déisis-Vision y est suivie par les apôtres au second registre et par le Mandylion entouré des saints évêques, au troisième. Sur le templon se tiennent deux anges vus de face. L'étrange association entre la Déisis-Vision et le Mandylion, placé très bas, peut être observée également dans d'autres églises géorgiennes, toutes en Svanétie, dont Saint-Georges de Cvirmi (XIIe s.) et l'église du Christ à Caldaši (XIIe—XIIIe s.)[112].

La légende du Mandylion est bien connue et les valeurs symboliques qui s'attachent à l'image de la relique après l'iconoclasme ont été également trés clairement définies[113]. C'est par référence à la légende qui raconte la redécouverte miraculeuse du Mandylion enmuré au-dessus de l'entrée d'Edesse, que l'on pris l'habitude de représenter l'image dans les parties hautes des édifices cultuels (tambours, arcs, tympans) à Byzance.

[109] Cf. N. et M. THIERRY, Nouvelles églises rupestres de Cappadoce. *Information d'histoire de l'art* 1969, 7—17. Datation légèrement différente chez J. LAFONTAINE-DOSOGNE. Notes sur un voyage en Cappadoce (été 1959). *Byz* 28 (1958) 465—477; en dernier lieu S. VRYONIS. Another note on the Inscription of the Church of St. George of Belisirama. *Βυζαντινά* 9 (1977) 9—22.

[110] Cf. JERPHANION, op. cit., II, 238—239. La présence des quatre anges est sans doute un trait archaïque, car on les trouve déjà dans les Visions prophétiques cappadociennes les plus anciennes, notamment à Saint-Jean Baptiste à Çavuşin (cf. JERPHANION, op. cit., I, 511—519), daté du VIe—VIIe s. (?) (cf. N. THIERRY, *Information d'histoire de l'art* 1969, 13).

[111] Quelques repeints du XVIe siècle (notamment le second registre de l'abside) suivent le tracé des images sous-jacentes. La Déisis-Vision comprend les mêmes éléments qu'à Khé; le deuxième registre est composé par dix apôtres en pied, parmi lesquels les évangélistes (cf. note 89).

[112] Cf. première note.

[113] Cf. E. DOBSCHÜTZ, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. Leipzig 1899, vol. II, 110sq., II; A. GRABAR, La Sainte Face de Laon. Prague 1931.

Elle est chargée d'abord d'allusions à l'incarnation[114], puis également d'un symbolisme eucharistique[115]. La place curieuse du Mandylion dans nos églises de Svanétie s'explique en partie par les mêmes valeurs symboliques, mais aussi par d'autres rappels. En liant le Mandylion à la Déisis on signifie que l'Intercession et le pardon des péchés ne sont possibles que grâce à l'Incarnation et au sacrifice du Christ sur la croix. Si cette image est placée au-dessus de l'autel, c'est par référence aux rites et aux prières qui faisaient partie de l'office célébré le jour de la fête du Mandylion à Edesse. Au cours de cette cérémonie, la relique était placée, en effet, sur un autel, situé à l'Est de l'autel principal. On lui adressait une prière d'intercéder pour le pardon des péchés du genre humain[116]. En figurant cette image sous la Déisis et à la hauteur du regard des fidèles, on incitait ceux-ci à lui adresser leurs prières. Il est enfin possible, que l'image du Mandylion soit venue remplacer une icone figurant le même sujet, placée primitivement sur, ou au-dessus de l'autel[117].

Les programmes absidiaux avec le Mandylion en rejoignent d'autres, où celui-ci est abandonné au profit de la croix (fig. 19). A l'église du Sauveur à Mackhvariši (v. 1140) la Déisis-Vision avec choeurs angéliques, dans la conque, est suivie au deuxième registre, des apôtres en pied convergeant de deux côtés vers une croix. Aux extrémités de ce registre sont figurés deux prophètes en buste, dont celui de droite est Isaïe[118]. A Saint-Georges de Pavnisi (v. 1170—1180)[119], la Déisis-Vision est suivie des douze apôtres en buste au second registre et de dix saints évêques, vus de face, au troisième. Au milieu d'eux apparaît la croix dans un médaillon.

Le thème des registres inférieurs à Mackhvariši et Pavnisi est bien connu dans l'art paléochrétien. Il s'agit de la croix, signe du triomphe du Christ, que les apôtres vénèrent et glorifient, un sujet qui avait été particulièrement répandu sur les sarcophages du IVe—Ve siècle. A la fin de cette période, il est également présent dans l'abside, comme on le voit à la

[114] Comme on le sait, les iconodoules virent dans la relique un argument précieux pour démontrer que le Christ, parce qu'incarné, était représentable (cf. GRABAR, Sainte Face ... 24).

[115] Un texte anonyme grec précise que pendant la liturgie célébrée en l'honneur du Mandylion celui-ci restait sur l'autel, parce que cela signifiait le sacrifice non sanglant de Jésus, c'est-à-dire l'Eucharistie (cf. DOBSCHÜTZ, op. cit. II, 110—114; GRABAR, Sainte Face ... 26—27).

[116] Cf. ibid. I, 169.

[117] Au sujet des icones placées derrière l'autel, voir T. VELMANS, Rayonnement de l'icone au XIIe et au début du XIIIe siècle, in: Actes du XVe Cong. Int. des Et. Byz. I. Athènes 1979, 406 sq.

[118] Cf. VIRSALADZE, Mackhvariši ... 170.

[119] Cf. E. PRIVALOVA, Pavnissi. Tbilisi 1977, 5—9.

Mensa de Varna (v. 400) où le chrismon remplace la croix, à la Basilica Apostolorum à Ravenne (450) et à la Basilica Eufrasiana à Parenzo (VIe s.), où les martyrs se substituent aux apôtres. A partir du VIe siècle, le sujet est abandonné à Byzance, et reste courant en Italie[120]; mais c'est en Cappadoce qu'il semble avoir été associé très tôt au thème de l'intercession[121]. Les églises médiévales géorgiennes ont conservé parfois ce thème au deuxième registre de l'abside, même lorsque la conque était occupée par la Vierge à l'Enfant, comme c'est le cas à Atheni (XIe s.). Cependant, dans nos deux conques, la croix n'a pas seulement une valeur triomphale. Comme le Mandylion, elle rappelle aussi l'incarnation et le sacrifice.

D'autres références à l'incarnation, héritées des Visions à deux registres, sont maintenues dans les programmes avec la Déisis jusqu'en plein XIVe siècle, comme c'est le cas aux Saint-Archanges à Laštkhver (fig. 20). La Vierge avec l'Enfant, en médaillon sur la poitrine y apparaît au second registre. Un tel programme, où Marie est représentée deux fois, en prière et avec l'Enfant, peut paraître étonnant, car il nous met en présence d'une formule archaïque intégrée dans un contexte nouveau[122]; mais si la formule a cessé d'être actuelle, à cause de l'évolution de l'image de la conque, son contenu correspond bien aux exigences de l'époque. Ce rappel à l'incarnation dans un registre inférieur de l'abside est très proche de la signification du Mandylion et de la croix lorsqu'ils occupent cet emplacement[123]. On suit la même tendance dans l'abside Nord de la Triconque de Tağar (v. 1080), mais en choisissant des termes iconographiques plus narratifs que symboliques. La Déisis figure dans la conque, tandis que le deuxième registre est occupé par l'Annonciation, la Nativité et le Crucifiement[124].

[120] Cf. IHM, op. cit. 80—93.

[121] A Saint-Jean-Baptiste de Çavuşin, le second registre de l'abside montre, sous la Vision dans la conque, une croix flanquée par un ange aux mains tendues et par saint Jean, vu de face. Quatorze personnages très effacés leur on été ajoutés postérieurement. Il s'agissait peut-être de la Vierge, de saint Jean et des apôtres (cf. JERPHANION, op. cit., I, 511—519).

[122] La Vierge à l'Enfant avait toute sa raison d'être lorsque la Vision occupait la conque (cf. supra), mais semble maladroite sous la Déisis-Vision, où Marie figure déjà.

[123] La même observation est valable pour les programmes cappadociens qui montrent la Déisis-Vision dans la conque et la Vierge orante, avec les apôtres ou les saints évêques, dans les registres inférieurs de l'abside, comme on le voit à Eski Gümüs (cf. THIERRY, Ayvali köy ..., fig. 3) ou à Direkli kilise (cf. RESTLE, op. cit., III, fig. 5).

[124] Cf. RESTLE, op. cit., III, 360.

C'est encore dans le même esprit que l'on représente à Saint-Sabbas de Trébizonde (chapelle supérieure Ouest, XVe s.), sous la Déisis, le Christ en buste entouré par les saints évêques officiants. Dans l'abside de la chapelle rupestre de Mangjup, en Crimée (XIVe—XVe s.)[125], tous les termes iconographiques évoqués jusqu'ici sont présents, puisque la Déisis-Vision est suivie par une croix fleurie (niche) et, plus bas, par le Christ Emmanuel en buste — autre rappel à l'incarnation, mais particulièrement lié aux prophètes[126]; de part et d'autre de la croix, quatre saints évêques convergent vers elle; dans l'intrados de l'arc absidial, le Mandylion est placé au-dessus de la tête du Christ.

d) *Rareté des documents et hypothèses sur les décors absidiaux arméniens*

La peinture murale médiévale en Arménie est, comme on le sait, presque entièrement détruite, si l'on ne compte pas les églises géorgiennes qui se trouvent actuellement sur son territoire. On a cependant quelques raisons de penser que le programme de l'abside ne se distinguait pas fondamentalement de ceux déjà examinés.

A l'époque de Baouït, les absides arméniennes étaient occupées de façon, semble-t-il, constante par la Vision des prophètes[127], mais les quatre animaux y sont déjà remplacés par les tétramorphes comme on le voit plus tard en Géorgie. Au moyen âge une Déisis-Vision avec tétramorphes apparaît à l'église du Saint-Signe à Haghbat (XIIIe s)[128] et une Déisis semble exister sous le badigeon de l'église d'Aghtamar[129].

D'autres indices intéressants montrent l'importance exceptionnelle que l'on accordait, en Arménie, à la Déisis du Jugement dernier. Il s'agit du témoignage des miniatures, où la volonté de donner beaucoup de place à cette image modifie carrément le schéma byzantin du Jugement dernier. Ainsi, dans l'Evangile de 1262, de la Walters Art Gallery de Baltimore, n° 539 (fol. 109 v.)[130], la Déisis avec milices célestes du premier registre occupe plus d'un tiers de la composition; on lui ajoute deux anges enroulant le ciel (Isaïe XXXIV, 4) et deux autres sonnant de la trompette, selon Matthieu (XXIV, 31). Les apôtres se trouvent transférés au second registre, de part

[125] Cf. DOMBROWSKI, op. cit., 78—85.

[126] Cf. Isaïe, VII, 13—15.

[127] Au VIIe siècle, à Lmbat, Talić, Talin, Kos, etc. (cf. L. DURNOVO, Kratkaja istorija drevnearmjanskoj živopisi. Erevan 1957, 7—13; V. LAZAREV, Storia ... 89; S. DER NERSESSIAN, L'art arménien.. Paris 1977, 71—72, pl. 46, 47.

[128] Cf. première note.

[129] Cf. THIERRY, Ayvali köy ... 17, n° 60.

[130] Cf. S. DER NERSESSIAN, Armenian Manuscripts in the Walters Art Gallery. Baltimore 1973, 18, fig. 80.

et d'autre d'une croix. La même succession Déisis-croix caractérisait certaines absides géorgiennes[131].

Une deuxiène miniature arménienne du Jugement dernier est encore plus éloquente. Le fol. 89 v. de l'Evangile du Maténadaran n° 10675[132] montre, à la place de la composition classique du Jugement Dernier, une Déisis avec cohortes angéliques, un ange sonnant la trompette et tenant une balance, et un autre enroulant le ciel. Le bord inférieur de l'image est occupé par les ressuscités qui semblent acclamer l'arrivée triomphale du Christ. La Seconde Venue et la résurrection des morts ont pris ici la place du Jugement dernier proprement dit.

C'est ce que l'on voit aussi dans l'Evangile arménien de 1311, autrefois à Tabrise, dont les feuillets sont dispersés dans diverses collections. On y trouve la Déisis-Vision avec les *zodia* autour du trône[133]; sur un deuxième feuillet (fig. 21), apparaît la Résurrection des morts (séraphins, anges buccinateurs, sarcophages ouverts avec les corps et un ressuscité), et sur un troisième — Marie intercédant auprès du Christ pour le peintre-donateur, agenouillé au premier plan. Si la suite des feuillets est celle de ma description[134], elle correspond à la succession des événements dans le sermon grec sur la Seconde Venue de saint Ephrem: le Christ descend; la trompette réveille les morts; le fleuve de feu consume toute la terre et court devant le Seigneur[135] (dans la première miniature, les ailes des séraphins sont embrasées); le Jugement ne commence qu'après, mais comme c'est souvent le cas en Orient, on le remplace par une image de l'intercession (3e feuillet). Ainsi est constitué un cycle de la Seconde Venue où le Jugement ne figure que par allusion indirecte. C'est à une conception analogue des événements attendus à la fin des temps que se conformait également l'image du mur occidental de Saint-Pierre et Saint-Paul à Tatev (930). puisque le Jugement dernier y était remplacé par une représentation de la

[131] Une conception analogue, mais encore beaucoup plus libre, du Jugement dernier apparaît dans les miniatures géorgiennes, dont celle du Tétraévangile de Djruči II (XIIe s.) où les apôtres ont complètement disparu pour laisser plus de place à la Déisis entourée d'anges (reproduction chez Š AMIRANAŠVILI, Gruzinskaja miniatjura. Moscou 1966, fig. 48).

[132] Les deux miniatures arméniennes mentionnées ont été exécutées par le même artiste: Toros Roslin; cette circonstance n'affaiblit nullement leur témoignage. Sur la miniature du Matenadaran, voir S. DER NERSESSIAN, L'Art arménien ... 136—137, fig. 93.

[133] Deux séraphins et deux anges agenouillés séparent le noyau théophanique des intercesseurs (Cf. S. DER NERSESSIAN, The Chester Beatty Library, a Catalogue of the Armenian Manuscripts. Dublin 1958, fig. 559).

[134] Selon Mlle S. DER NERSESSIAN que je remercie de m'avoir communiqué ses observations faites sur les originaux, l'ordre des feuillets est celui de ma description.

[135] Cf. MILLET, Dalmatique ... 14—15.

Jérusalem céleste, suivie de l'épisode des anges «ouvrant les livres» et de la résurrection des morts[136].

Les observations qui précèdent et notamment l'importance exceptionnelle donnée à la Déisis et à la résurrection des morts au détriment de l'ensemble des épisodes qui compose le Jugement dernier à Byzance, permettent de penser que, dans la mesure où les absides arméniennes étaient décorées, on devait y trouver fréquemment la Déisis-Vision, comme dans toutes les régions voisines.

Cet examen rapide de certains décors d'absides en Orient a permis de se rendre compte que c'est par un mouvement d'évolution que l'on passe de l'image de la Vision à celle de la Déisis dans l'abside. Une telle association correspondait à la tendance des Pères de l'Eglise et des théologiens du moyen âge qui s'efforçaient de voir dans les récits de l'Ancien Testament des préfigurations de la Nouvelle Loi. Saint Cyrille de Jérusalem, saint Cyrille d'Alexandrie et les Pères cappadociens considéraient même qu'Ezéchiel avait contemplé dans sa vision «la résurrection à la fin des temps» et qu'il est le représentant vétérotestamentaire par excellence du dogme du salut chrétien[137]. La fusion entre les deux sujets était enfin facilitée grâce aux connotations eschatologiques, dont tous deux sont pourvus.

La Déisis-Vision, image du retour et de la rédemption, située à l'horizon de l'histoire, est fréquemment soutenue, aux registres inférieurs de l'abside, par des rappels aux conditions historiques du salut (Vierge, apôtres, croix, Mandylion, Emmanuel) qui se présentent le plus souvent d'une manière allusive et comme par transparence sous le couvert d'une formule triomphale.

Ces allusions ne font qu'expliciter ce qui se trouve déjà exprimé de façon plus ambigue dans la conque. En fait, trois niveaux sémantiques se superposent dans l'image de la Déisis-Vision. Une première signification concerne le Christ-Dieu cosmique et intemporel dans l'éclat de sa gloire éternelle, tel que l'avaient vu les prophètes; mais à la faveur de l'identité de la plupart des éléments qui l'entourent et qui correspondent aussi bien à Ezéchiel et Isaïe d'une part, qu'à Daniel et Matthieu de l'autre, et grâce à la reprise de ces textes par l'Apocalypse, il était possible de réunir dans la même image et dans la même personne, la représentation de l'Intelligible et celle du Christ Juge de la Seconde Parousie. Mais à travers eux, on évoque aussi le Christ incarné, participant à l'histoire (présence de Marie)

[136] Cf. S. DER NERSESSIAN, L'Art arménien ... 93, fig. 64.
[137] Cf. NEUSS, op. cit. 44.

pour obtenir la rédemption du genre humain (présence du Baptiste). Ces superpositions sémantiques n'ont rien de contradictoire. Déjà saint Irénée ne disait-il pas que Dieu le Père, invisible et inconnaissable, avait permis aux prophètes de voir, non point son essence mais son oeuvre de salut entreprise à travers le Logos? Il semble d'ailleurs que, dans la plupart des cas, les iconographes ont bien pensé aux trois définitions à la fois, en acceptant une certain fluidité des significations.

III. Les coupoles et les voûtes

a) *La croix*

Les thèmes évoqués jusqu'ici, mais enrichis par de nouvelles associations, ornent de nombreuses voûtes et la plupart des coupoles en Orient. Une grande partie de ces décors donne une place extrêmement importante à la croix ce qui nous oblige à un très rapide retour en arrière.

Sujet paléochrétien par excellence, la croix au sommet de la coupole ou au centre de la voûte est surtout connue, au Ve—VIe siècle, en Italie[138]. Les étoiles, les quatre animaux et parfois quelques anges s'y associent. Les spécialistes qui se sont penchés sur ces programmes sont d'accord pour leur accorder une valeur eschatologique. Récemment un argument supplémentaire est venu s'ajouter à ceux déjà connus pour témoigner en faveur d'une telle interprétation. Il concerne le décor de la calotte du mausolée de Galla Placidia, où la croix orientée vers l'Orient, est bien le signe annonçant la Seconde Venue[139].

L'origine de ces schémas remonte sans doute à une ancienne tradition palestinienne, dont les prototypes ont disparu. Les ampoules de Terre Sainte, montrent parfois des schémas de ce type qui ont pu être empruntés à un décor de coupole. Ainsi, des compositions adaptées au tracé d'un cercle, avec une croix au milieu, entourée d'étoiles et de prophètes en buste dans des médaillons ou d'étoiles et de couronnes, apparaissent sur le revers des ampoules nos 12 et nos 13[140] de Monza.

En Géorgie et en Arménie la croix sculptée orne le sommet des coupoles dès le Ve—VIIe siècle[141].

[138] De nombreux exemples chez IHM, op. cit. ou chez M. VAN BERCHEM et E. CLOUZOT, Mosaïques chrétiennes du IVe au Xe siècle. Genève 1924.
[139] Cf. J. ENGMANN, Images parousiaques dans l'art paléochrétien, in: L'apocalypse de Jean. Genéve 1979, 73—97, 91 sq.
[140] Cf. GRABAR, Ampoules ... pl. XXIII, XXV.
[141] Par exemple, à Mckheta, Samtavisi, Dželi Šuamta, Atheni, où la croix sculptée du VIIe s. a été peinte au XIe s. (Cf. G. ČUBINAŠVILI, I monumenti del tipo Gvari. Milan 1976, 104 sq.); et de même à Mren, Odzun ou Azun, Mastara, Ripsime (cf. J. STRZYGOWSKI, Die

Cette formule était également répandue dans les voûtes de Cappadoce dès une haute époque[142] et elle y reste présente assez longtemps[143]. Les décors peints, dans ces régions, suivent la même tradition[144], mais la croix est alors presque toujours couverte de gemmes et son caractère de trophée victorieux s'en trouve encore accentué.

Parallèlement s'affirme le sujet appelé Elévation de la croix, où deux, trois et quatre anges portent la gloire radieuse dans laquelle s'inscrit le signe du Christ. Au départ, il s'agit essentiellement d'une image triomphale, celle des diptyques constantinopolitains qui avait hérité elle-même d'un schéma de l'iconographie impériale. En Géorgie et en Arménie, elle n'est conservée que sur les façades pour la période qui précède le IXe siècle[145]. A partir du Xe siècle le sujet fait partie du décor peint, en Géorgie, et occupe les parties élevées à l'intérieur des édifices (fig. 22), comme c'est le cas à Işhani (Xe s.)[146], Manglisi (XIe s.), Vardzia (1184—1185)[147], Bertoubani (1212—1213)[148], Gelati, chapelle Sud (fin XIIIe s.). Le nombre des anges augmente, des étoiles apparaissent dans la mandorle et le schéma rappelle alors étrangement la partie supérieure de l'Ascension. Il est parfois semblable à celui de l'ampoule n° 1 de Bobbio (VIe s.)[149], où le tertre empêche cependant de penser à un décor de coupole[150].

Baukunst der Armenier und Europa. Vienne 1918, fig. 218, 203, 208, 60, 80, 82; p. 183, 174, 176, 76, 92, 94).

[142] Cf. N. THIERRY, dans Arts de Cappadoce (ouvr. coll.). Genève 1971, 138.

[143] Notamment à l'église aux Trois croix déjà citée (cf. RESTLE, op. cit., pl. XXVIII).

[144] En Cappadoce, ce type de décor appliqué à la voûte fût encore développé et amplifié (la croix couvre parfois toute la voûte ou une bonne partie) pendant la crise iconoclaste, comme en témoignent les peintures de Saint-Basile à Sinasos; pour l'époque post-iconoclaste, voir la chapelle Nord de l'église Joachim et Anne et dans celle du stylite Nicétas à Kizil Çukur, ou encore Saint-Etienne de l'Archangelos à Çemil, Saint-Daniel de Peristrema et ailleurs (cf. THIERRY, Arts de Cappadoce ...... fig. 79, 73, 76, 74, 77).

[145] Par exemple, à Aghtamar (cf. M. S. IPSIROGLU, Die Kirche von Achtamar. Mayence 1963, pl. 48). Les façades géorgiennes montrent ce sujet entre le VIe (Mckheta) et le XIe siècle (Nikorcminda) (cf. N. A. ADALAŠVILI, Monumentalnaja skulptura Gruzii. Moscou 1977, pl. 31, 167).

[146] Cf. N. THIERRY, Peintures de Transcaucasie ... 86 sq.

[147] G. GAPRINDAŠVILI, Vardzia. Leningrad 1975, pl. 132.

[148] Cf. A. VOLSKAJA, Rospis srednevekovnih trapezni Grusii. Tbilisi 1974, fig. 37.

[149] On y voit la croix dans une mandorle constellée au-dessus d'un tertre rocheux. Deux anges soutiennent la mandorle, tandis que deux autres font le geste de la prière. Au dessus de la croix apparaît le Christ (Cf. GRABAR, Ampoules ... pl. XXXII).

[150] Au sujet de la probabilité des correspondances entre certains schémas des ampoules et des décors de coupoles disparus, voir C. CECCHELLI, Il trionfo della Croce. Rome 1974, 80 sq. et IHM, op. cit. 87 sq.

L'emplacement de ces images, les sujets qui les entourent (cf. infra), ainsi que leur similitude avec le schéma de l'Ascension permettent de se demander s'il ne s'agit pas là de la croix annonçant la Seconde Venue. Matthieu (XXV, 31) ne dit pas expressément que les anges entourent la croix, mais ils sont présents au moment de l'Arrivée. Saint-Ephrem les place dans son voisinage immédiat: «La croix paraîtra la première dans le ciel avec grande gloire et de nombreuses armées d'anges annonçant la Venue du grand Roi»[151]. C'est exactement ce que l'on voit dans une miniature de l'Evangile arménien n° 539 de la Walters Art Gallery[152]. Une croix à longue hampe[153], entourée d'une auréole, est portée par deux groupes d'anges. Un autel et les instruments de la Passion figurent à l'intérieur de la gloire et rappellent le rôle de l'Eucharistie dans l'économie du Salut. Le texte qu'illustre cette miniature ne laisse aucun doute sur sa signification: il s'agit de la Seconde Venue selon Matthieu (XXIV, 30). La miniature suivante est celle du Jugement dernier dont il a déjà été question. La même succession (croix-Jugement) a été observée dans le Paris. syr. 344 et ailleurs[154].

Dans la peinture murale, l'Elévation de la croix a le même sens. S'il restait un doute sur l'interprétation proposée, le programme de la voûte de Vardzia suffirait à le dissiper. On y voit, en effet, l'Elévation de la croix au milieu de scènes du Jugement Dernier, à côté de l'ange qui enroule le ciel[155]. Dans le diaconicon de l'église de la Vierge (XIIIe s.), au monastère d'Oudabno, la combinaison entre les diverses scènes est assez semblable, puisqu'on y trouve la Déisis dans l'abside, l'Ascension d'Elie et l'Elévation de la croix dans la voûte (plate).

b) *La Déisis dans la coupole*

Le schéma de l'Elévation de la croix est parfois associé à la Déisis dans la coupole, en Géorgie[156]. La conque absidiale est occupée, dans ce cas, par la Vierge à l'Enfant. Avant de parler de la Déisis avec la croix des coupoles géorgiennes, il faut rappeler que le thème de l'intercession et celui de la croix sont réunis très tôt dans les absides et les voûtes en Asie Mineure et en Egypte.

[151] Cf. MILLET, Dalmatique ... 28.

[152] Cf. note 130, pl. 55.

[153] Cette hampe rappelle des modèles archaïques. Les anges, de part et d'autre de l'agneau, sur l'arc de triomphe à Sainte-Catherine du Sinaï portent des croix de ce type (cf. G. FORSYTH et K. WEITZMANN, The monastery of Saint Catherine at Mount Sinaï. Michigan, pl. CXXII, B). Le bout très pointu par lequel se termine la croix de la miniature arménienne rappelle celui des croix nubiennes avec les quatre animaux (cf. supra).

[154] Cf. Note 57.

[155] Cf. GAPRINDAŠVILI, op. cit., fig. 130.

[156] Sur les détails de ces décors inédits voir notre première note.



Il suffira d'en citer quelques exemples, dont le décor de Haghios Stephanos (VII[e] s. ?). Le centre de l'abside est occupé par une croix supportant des grappes de raisin, allusion à l'Eucharistie, et flanquée de la Vierge à l'Enfant, de deux anges et de saint Jean, figuré deux fois — comme Précurseur et comme prophète du salut (rouleau à inscription)[157]. Au-dessus de ce groupe qui appartient bien au thème de l'intercession, mais dont la formulation demeure encore fluctuante, apparaît une grande croix triomphale dans un médaillon. Le signe de la victoire du Christ qui annonce aussi sa Deuxième Parousie est ainsi relié au symbole de son sacrifice rédemptoire actualisé par l'Eucharistie.

Cette ébauche de haute époque devient un schéma plus précis dans la conque Sud du Couvent blanc près de Sohag (XIII[e] s.)[158]. Au centre de la composition, la croix gemmée est ornée d'un tissu rouge qui s'étend sur ses bras horizontaux. Il ne s'agit ni du suaire, ni d'un voile liturgique, mais d'un détail emprunté à l'iconographie impériale romaine que l'on trouve sur certaines croix du IV[e]—VI[e] siècle[159]: le manteau de l'ennemi vaincu. A nouveau, on cherche donc à souligner dans notre image, le sens triomphal de la croix et le *paludamentum* qu'elle porte est à la fois le signe du pouvoir terrestre et royal du Christ et le témoignage de la défaite de ceux qui l'avaient crucifié. Cette croix est entourée d'une mandorle étoilée, portée par quatre anges, et flanquée par la Vierge et saint Jean en prière. Plus haut, apparaissent les personnifications du soleil et de la lune.

Une version moins rigoureuse de cette variante iconographique, décore la voûte du narthex de l'église de la Dormition à Nicée (XI[e] s.)[160], dont le centre est occupé par la croix gemmée, combinée avec le Chrismon. Elle est entourée d'une auréole constellée et de quatre figures en buste dans des médaillons. A l'Est, le Christ tient le rouleau de l'Apocalypse[161]; à l'Ouest apparaît le Baptiste, tandis qu'on voit respectivement au Sud et au Nord

[157] Cf. THIERRY, Ayvali Köy ... sch. 5.

[158] Cf. de BOCK, Matériaux ..., pl. XXII; MONNERET DE VILLARD, Le Couvent Blanc ..., pl. 203, 4.

[159] Ce qui particularise ce tissu n'est pas seulement sa couleur rouge, mais surtout la forme spécifique du drapé (les pans de commandement du *paludamentum* romain sont rejetés en arrière, comme on le voit dans ce cas là (cf. J. BARADEZ et M. LEGLAY, La croix-trophée et le reliquaire d'Aïoun-Berich. *Cah. Arch.* IX [1957] 74—98, 77—79, fig. 2, 3.

[160] Sur la date de ce décor, voir C. MANGO, The Date of the Narthex of the Church of the Dormition at Nicea. *DOP* 13 (1959) 245—52.

[161] Cf. O. WULFF, Die Koimesiskirche in Nicäa und ihre Mosaïken. Strasbourg 1903, 310. Le geste du Christ, bénissant avec deux doigts au lieu de trois indique également qu'il s'agit du Christ Sauveur et non du Pantocrator (cf. ibid. 311).

— Anne et Joachim qui rappellent certaines Déisis absidiales en Cappadoce auxquelles ils sont associés de façon analogue. Marie en orante figure sur le tympan, au-dessus de l'entrée du naos, et par conséquent, immédiatement sous le Christ. Les évangélistes écrivant occupent les pendentifs. L'ensemble constitue une Déisis de la fin des temps avec allusions à l'incarnation. Ces éléments sont à nouveau réunis dans les coupoles géorgiennes.

A la Sainte-Croix à Manglisi (XI[e]—XII[e] s.) le centre de la calotte est occupé par l'Elévation de la croix. Quatre anges volant portent la mandorle constellée, à l'intérieur de laquelle apparaît la croix couverte de gemmes (fig. 24). Dans la partie Sud—Ouest de cette calotte, un homme chevauche un lion, entouré d'une mandorle. L'inscription qui l'accompagne dit: «Saint Mamas symbole du soleil». Il s'agit d'une confusion entre l'iconographie de ce saint et les personnifications du soeil et de la lune. Nous avons pu nous rendre compte que la présence des luminaires, si courante dans les Visions prophétiques, est également maintenue dans un certain nombre d'images de la Déisis ou de représentations qui s'en approchent, en Egypte et en Cappadoce. Une représentation très semblable au saint Mamas de Manglisi, mais figurant la lune, existe dans la coupole d'Işhan (X[e] s.)[162]; une allégorie du soleil, presqu'effacée aujourd'hui, était également présente. Il se pourrait qu'une personnification de la lune ait existée à Manglisi, car elle aurait été une figure symétrique à celle du soleil qui deséquilibre un peu l'ensemble et n'a pas de pendant dans la partie Nord du tambour.

Le tambour de Manglisi est occupé par la Déisis (à l'Est). Sur le livre que tient le Christ (fig. 25), on lit (en géorgien) une allusion au sacrifice rédemptoire: «... le bon berger ...». Il s'agit de Jean (X, 11): «Je suis le bon berger». La Vierge et le Prodrome sont suivis de huit prophètes tenant des rouleaux déployés avec des inscriptions tirées de leurs prophéties.

Aux Saints-Archanges à Ikorta (fin du XII[e]—déb. XIII[e] s.), la calotte montre une croix gemmée dans une mandorle rouge. La Déisis suivie de neuf anges et archanges, vus de face, occupe la base de la calotte. Le tambour montre deux rangées superposées, dont la première est composée de prophètes, tandis que la deuxième, non identifiable, devait représenter les apôtres ou d'autres prophètes.

A Saint-Nicolas de Kincvisi (1207—1210) la calotte est décorée d'une croix dans une mandorle, entourée d'une bande constellée. Au bord de la calotte apparaît une Déisis semblable à celle d'Ikorta, mais encore moins bien conservée. Elle est suivie par neuf figures d'archanges qui occupent la

[162] Cf. note 147.

base de la calotte. Le cortège qui s'y associe continue sur le tambour, où se succèdent, en deux registres superposés, des prophètes et des apôtres. Les évangélistes, en buste dans des médaillons et flanqués chaque fois de deux anges volant, occupent les pendentifs.

A l'église de Timotesubani (v. 1220) la calotte est décorée d'une croix gemmée, dans une mandorle rouge parsemée d'étoiles, et composée de plusieurs bandes concentriques (fig. 26). Au bord de la calotte, on voit la Déisis avec deux séraphins et neuf figures d'archanges en pied tenant le labarum et le globe. Le tambour est occupé par douze prophètes et une autre rangée de saints difficiles à identifier. Les évangélistes (fig. 27), identiques à ceux de Kincvisi, décorent les pendentifs.

Un Jugement dernier figure, exceptionnellement, dans la partie occidentale de l'église. Nous ne pouvons pas analyser ici cette vaste composition. Il suffira d'y relever deux traits marquants: 1). La Déisis occupe presqu'entièrement le premier registre (mur occidental), comme dans les miniatures géorgiennes et arméniennes citées. Seuls, deux apôtres ont trouvé place de chaque côté, à l'extrémité de ce registre; les autres se trouvent repoussés sur les murs latéraux qui constituent le bras occidental de la croix et sont nettement moins en vue; 2) le mur occidental avec la Déisis ne montre que des scènes du Paradis, les damnés étant transférés sur les murs latéraux. Ainsi se succèdent, dans la coupole et la partie occidentale de l'église de Timotesubani, l'annonce du Retour (croix), ce Retour lui-même (Déisis), enfin sa conséquence qui est le Jugement. Nous suivrons ces mêmes étapes sur les voûtes en Cappadoce.

Une miniature arménienne reflète le même ordre de succession et la même vision optimiste des événements de la fin des temps, bien qu'on y introduise une allusion précise au sacrifice et à l'Eucharistie. Le fol. 83 v. de l'Evangile cilicien du XIIIe siècle, à la Bibl. des pères Mekhitaristes à Vienne, n° 578, montre dans la marge, de haut en bas: la croix du Golgotha avec les instruments de la Passion et les étoiles qui tombent du ciel, juste avant la Seconde Parousie, selon Matthieu (XXIV, 29—31); une fois de plus, la croix est comprise ici à la fois comme celle qui annonce la victoire finale et comme celle du Crucifiement, avec une accentuation sur la première signification; plus bas, le Christ en gloire est assis sur l'arc en ciel; enfin un ange souffle dans une trompette et annonce le Jugement (Matth. XXX, 31)[163]. La miniature suivante, fol. 85 représente, à la place

[163] Cf. S. DER NERSESSIAN, Un Evangile cilicien illustré, in: Etudes byzantines et arméniennes. Louvain 1973, 578 sq., fig. 359.

du Jugement dernier, la parabole des Vierges sages et des vierges folles qui s'associe souvent à l'image du Jugement dernier, en Arménie[164].

c) *La Deuxième Parousie dans la voûte*

Certains décors cappadociens sont encore plus explicites et plus détaillés, mais ils appartiennent à la même famille de représentations. Dans la chapelle Nord de Saint-Jean à Güllü dere (913—930), la Déisis-Vision occupe la conque, l'intrados de l'arc absidial montre les prophètes en buste, tandis que l'archivolte de cet arc est pourvu d'une inscription liturgique: «Considérez le prodige accompli dans lequel se trouve le corps du Christ et son sang redoutable. Communiez avec foi et crainte»[165]. L'inscription remplace ici les images aux registres inférieurs de l'abside qui rappelaient quelquefois le sacrifice et l'Eucharistie, en Géorgie. Plus haut, dans le tympan oriental, la Déisis-Vision est répétée dans une version légèrement différente; ici, la prière des intercesseurs est inscrite à côté d'eux, comme sur les Déisis des piliers Est à Byzance, mais les paroles ne sont pas les mêmes. Près de Marie, on lit: «Fils de Dieu, aie pitié de ceux que ta main a créés» et près du Baptiste: «Aie pitié, Seigneur, des chrétiens». Sur la voûte adjacente apparaissent trois anges tenant des rouleaux et l'inscription : «les anges présentent les écrits des hommes», qui correspond à Apocalypse (XX, 12—15): «Des livres furent ouverts. Et les morts furent jugés selon leurs oeuvres d'après ce qui était écrit dans ces livres». C'est évidemment la Déisis du Jugement dernier. Encore plus haut, dans la voûte, figure la croix dans une auréole portée par deux anges. Elles est suivie par l'image du Christ marchant dans le ciel. Les inscriptions qui accompagnent l'ensemble ont permis d'y reconnaître la croix annonçant la Seconde Venue selon Matthieu (XXIV, 29—30) et le Christ arrivant «sur les nuées»[166].

Des deux côtés de ces représentations apparaissent les apôtres, assis sur les trônes du Jugement dernier (Luc, XII, 28—30). Dans la partie Est de la voûte, ils tiennent des cartels avec leurs noms et celui du lieu évangélisé par eux. C'est une iconographie des apôtres du Jugement dernier sans équivoque. Ils figurent une deuxième fois, assis sur un banc, et tenant le rouleau, dans la partie Ouest de la voûte. Un rayon touche Thomas. Il

[164] C'est le cas, par ex., dans l'Evangile de la Walters Art Gallery, n° 539 (cf. note 130).

[165] Cf. N. et M. THIERRY, Ayvali kilise ou Pigeonnier de Güllü Dere. *Cah. Arch.* XV (1965) 97—154, 124 sq.

[166] Sur la signification de cette image, voir aussi I. CHRISTE, La Vision de Matthieu. Paris 1973, 41, et THIERRY, L'Apocalypse ... 322.

s'agit, cette fois, de la Pentecôte. Enfin, le tympan occidental montre des fragments de deux scènes de Résurrection qui font généralement partie du Jugement dernier: la mer (quatre gros poissons) et la terre (personnifications) rendant les morts (Apoc. XX, 14). Cet ensemble montre bien comment plusieurs sujets sont agencés pour exprimer les grandes étapes du retour du Christ: La croix dans le ciel l'annonce, il arrive sur les nuées; les morts ressuscitent: le Jugement proprement dit est exprimé par la prière d'intercession et les apôtres trônant[167]. Ainsi, la voûte et les deux tympans sont étroitement reliés. La présence des prophètes et l'inscription sur l'arc triomphal rappellent que les prophètes avaient prédit l'incarnation et la rédemption; lorsque ces prédictions furent accomplies l'Eglise assura, par l'Eucharistie, le salut de chacun; ceci a pu être réalisé grâce à la Pentecôte et à l'oeuvre évangélisatrice des apôtres.

A Kokar kilise (IXe—XIe) l'agencement est un peu moins clair, mais tout aussi signifiant. Le long de la voûte, de l'Est à l'Ouest, se succèdent: l'Ascension et une grande croix avec, à la croisée des branches, la main de Dieu (fig. 28)[168]. Sous cette croix, sur le tympan du mur occidental, apparaît la Déisis qui est manifestement celle du Jugement Dernier. Sur les deux côtés de la voûte, de part et d'autre de la croix, les apôtres trônant constituent une Pentecôte aussi ambigue que celle que l'on verra à Ači. L'ensemble n'en reste pas moins parfaitement cohérent: les deux grandes apparitions du Christ après sa mort (Ascension et Pentecôte) qui révèlent sa nature céleste et présagent sa Seconde Venue sont associées à la croix dans le ciel, signe du Fils de l'homme, et à la prière d'intercession au moment de la Deuxième Parousie et du Jugement.

Iilanli kilise à Ihlara (IXe—XIe s.) offre une succession d'images analogues, quoique agencées un peu différemment. Comme à Güllü dere, elles couvrent tout l'axe central de l'église, de la conque au mur occidental du narthex. On voit l'Ascension avec les apôtres dans la conque, puis Marie trônant avec l'Enfant, au second registre, au milieu des apôtres et des évangélistes. Toute la partie Est de la voûte est couverte par une immense croix. Elle est suivie par le Christ assis à l'orientale et entouré par deux anges; les vingt quatre vieillards de l'Apocalypse — figurés en pied et portant chacun une lettre de l'alphabet, conformément au commentaire

[167] Bien que distribué autrement, l'ensemble de ces sujets rejoint les contenus exprimé dans la coupole et la partie occidentale de l'église à Timotesubani. Seulement, la version cappadocienne est plus concrète, plus proche du récit historique, tandis que l'on s'exprime dans un langage plus symbolique et visant la synthèse dans les coupoles géorgiennes.

[168] Cf. RESTLE, op. cit., pl. 474, 479; description détaillée chez N. et M. THIERRY, Nouvelles églises ... 115 sq.

d'André de Césarée et aux schémas coptes — et des martyrs occupent la partie occidentale de la voûte. Ils encadrent ainsi le Jugement dernier, non conforme au schéma byzantin, du mur occidental, où se suivent: le Christ, assis dans une mandorle portée par deux anges en pied; des martyrs, selon l'Apocalypse (VI, 9) (2e reg.); la pesée des âmes, le démon chevauchant un monstre a trois têtes et les châtiments (3e reg.)[169]. L'ensemble de ce programme met une fois de plus l'accent sur la Seconde Venue. L'ascension dans l'abside l'annonce et en préfigure le triomphe; la croix dans le ciel la précède; le Seigneur arrive avec les anges; enfin, il siège pour juger entouré des vingt quatre vieillards, au-dessus des «âmes ... immolées à cause de la parole de Dieu» (Ap. VI, 9).

Bien que la croix en soit absente, un décor de voûte géorgien qui commence dans l'abside et se termine sur le tympan occidental, adopte un programme très semblable. A Saint-Georges de Ači (fin XIIIe s.) la Déisis-Vision apparaît dans la conque (fig. 29), suivie, au second registre, par deux rangées d'anges ployant le genou; ils convergent vers une inscription en géorgien disant: «Les troupes d'archanges en adoration, les séraphins-chérubins, entourent ... (le Seigneur)»[170]. Cette inscription pourrait appartenir à l'Apocalypse: «Et tous les anges se tenaient autour du trône ... et ils se prosternèrent sur leurs faces devant le trône, et ils adorèrent Dieu, en disant Amen!» (Ap. VII, 11—12)[171]. Le troisième registre est composé de saints évêques. Tous participent à la prière d'intercession.

La voûte est décorée par une Ascension où les apôtres, Marie et les anges sont figurés en deux groupes de part et d'autre du Christ; quatre anges volant portent l'auréole du Seigneur et deux autres soufflent dans des trompettes et rappellent ainsi la Seconde Venue selon Matthieu (XXIV, 31): «Il enverra ses anges avec la trompette retentissante et ils rassembleront ses élus ...». Sur le côté Nord de la voûte, on lit: «Hommes Galiléens, pourquoi vous arrêtez-vous à regarder au ciel»? et sur le côté Sud: «Il reviendra de la même manière que vous l'avez vu allant au ciel» (Actes I, 11). Ces versets sont ceux qui suivent immédiatement le récit de l'Ascension, dans les Actes des Apôtres, et ils annoncent la Seconde

[169] Cf. ibid. 89 sq.; RESTLE, op. cit., pl. 499; THIERRY, L'apocalypse ... 327 sq.

[170] Cf. D. IOSEBIDZE, Einige ikonographische und stilistische Züge in der Wandmalerei der Kirche von Atschi aus dem späten 13. Jahrhundert. Communication au IIe Symposium d'art géorgien. Tbilisi 1977.

[171] Du point de vue formel ce deuxième registre rappelle des schémas évoquant l'Apocalypse en Cappadoce, et plus précisément celui où la Mer de cristal entre deux anges figure sous la Vision, à la place de l'inscription d'Ači, comme c'est le cas aux Saints-Apôtres (cf. JERPHANION, op. cit., pl. 150).

Venue. Le sens parousiaque de la Déisis dans la conque que prolonge cette Ascension est ainsi précisé.

En face de l'abside, le mur Ouest montre, à la hauteur de la conque, une Hétimasie (fig. 29). A l'intérieur d'une auréole ronde apparaît le trône avec le livre, le suaire, la croix, et la colombe. Deux chérubins se pressent contre le trône, comme pour le soutenir. Sur un tabouret on aperçoit un calice. Les archanges Michel et Gabriel sont figurés en pied de part et d'autre du trône, en attitude d'adoration ou de prière. Cette composition est chargée de plusieurs contenus symboliques: il s'agit du dogme et du mystère de la Trinité (présence de la colombe), d'un rappel de la Seconde Venue (les forces angéliques), d'une image du sacrifice rédemptoire (les instruments de la Passion) et de son actualisation par l'intermédiaire de la liturgie et de l'Eucharistie (le calice). L'ensemble fait penser à la Seconde Venue et au Psaume IX, 7 (8): «Il a établi son trône pour le Jugement» ou encore aux paroles de saint Ephrem: «La Trinité sera portée à Jérusalem comme sur un trône»[172]. Sous l'Hétimasie apparaît une Pentecôte avec les apôtres assis en rang, qui ressemblent étrangement à ceux du Jugement dernier. C'est à peine si quelques petites languettes rouges au-dessus de leur tête permettent de reconnaître la scène. On est en présence d'une contamination Jugement dernier-Pentecôte qui rappelle celle de Saint-Jean de Güllü dere et de Kokar kilise.

Des images très concises du Retour et du Jugement s'inspirant du schéma de l'Ascension sont connues sur les voûtes, en Cappadoce, dés le VIIe—IXe siècle, comme on le voit à l'église de Timios Stavros[173]: le Christ assis sur l'arc en ciel, dans une auréole irisée y est entouré d'anges sonnant de la trompette, alors que plus bas, les apôtres occupent les trônes préparés pour le Jugement. On dirait presque un résumé du vaste développement de Ači.

IV. Conséquences et conclusion

Les programmes examinés plus haut ont eu deux sortes de conséquences. D'une part, ils attirent ou écartent un certain nombre d'autres images dans les églises où ils se trouvent; de l'autre, ils ont connu un faible rayonnement au delà de leur propre sphère orientale. Ces deux conséquences majeures ne seront pas étudiés ici mais seulement indiquées brièvement.

[172] Cf MILLET, Dalmatique ... 24.

[173] Cf. JERPHANION, op. cit., II, 100—104, pl. 194, 4. Voir aussi le Jugement dernier dans la voûte à Canavar kilise (cf. JERPHANION, op. cit. pl. 206—208).

a) *Infiltration en milieu étranger*

Les influences exercées par l'Orient byzantin se font sentir surtout dans une autre périphérie byzantine, celle du Sud et de l'Ouest.

La Déisis apparaît, en effet dans l'abside, dans une bonne douzaine d'églises en Crète et dans une vingtaine d'autres en Italie Méridionale, dont aucune n'a une destination funéraire. Il serait fastidieux d'en dresser la liste, d'autant plus que pour une partie des monuments nous l'avons fait ailleurs[174]. La Déisis dans ces églises correspond toujours à un schéma très simple avec le Christ en buste ou trônant et les éléments de la Vision prophétique n'y sont pas inclus. Cependant, la fréquence relative de la Déisis dans les églises de Crète et d'Italie du Sud est d'autant plus frappante qu'elle y correspond aussi à une présence inhabituelle des saints militaires à cheval, si répandue en Orient[175]. On connaît, par ailleurs, les circonstances historiques qui reliaient ces territoires à l'Orient byzantin[176]. D'autres exemples assez rares de la Déisis dans l'abside, (sans destination funéraire du local), pourraient être cités à Naxos ou dans la région, jadis assez isolée, du Magne, au Sud du Peloponnèse.

Dans deux églises en territoires slaves, la Déisis dans l'abside est liée à un context qui permet de penser à une transmission par l'Italie méridionale de traditions propres à l'Orient. Ceci est le cas à Saint-Pierre de Koriša (av. 1343—1345)[177], en Yougoslavie, où elle figure au deuxième registre de l'abside. Un archange et saint Pierre tenant trois clefs, comme on le voit en Occident, mais aussi assez souvent en Orient, y participent. A Dojni Humac (île de Brać, v. 1270), en Dalmatie, la Déisis figure sur le mur Est, au-dessus de l'autel[178] et le style de ces fresques témoigne d'une symbiose entre le roman et le byzantin. Des rapports étroits ont existé

[174] Cf. première note.

[175] Notamment en Géorgie. Etude en cours. Voir quelques reproductions de saints guerriers de ce type chez ALADAŠVILI ..., Rospis ... pl. 18, 19, 50. Sous une forme moins envahissante, mais iconographiquement semblable, ces saints cavaliers existent également en Cappadoce, en Egypte et en Nubie.

[176] Cf. A. XYNGOPOULOS, Fresques de style monastique en Grèce, in: Πεπραγμένα Διεθνοῦς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου Θεσσαλονίκης 1953, vol. 1. Athènes 1955, 510—516; E. BERTAUX, L'art dans l'Italie méridionale de la fin de l'empire romain à la conquête de Charles d'Anjou. Paris 1904, 123, 130, 142—147; N. LAVERMICOCCA, Gli insediamenti rupestri del territorio di Monopoli. Bari 1977 (voir aussi ma première note).

[177] Cf. V. DJURIĆ, Naistariji živopis isposnice pustinožitelja Petra Koriškog. *ZRVI* 5 (1958) 180—184; ID., Visantijske freske u Yugoslaviji. Belgrade 1975, 34, fig. 27.

[178] Cf. DJURIĆ, Vizantijske freske ... fig. 17, p. 23.

entre les Pouilles et la Dalmatie au moyen âge[179] et c'est sans doute par ce détour que le programme oriental est arrivé à Dojni Humac.

Un autre exemple intéressant se trouve en Russie, à Neredica (1199)[180]. La Déisis figure sur le côté gauche du registre inférieur de l'abside. Le Christ y porte la tonsure ce qui pourrait indiquer une transmission analogue à celle proposée pour les églises de Yougoslavie, bien que ce soit moins évident et moins conforme à la logique historique. Par son emplacement — et c'est le trait qui nous intéresse au premier chef, la Déisis de Neredica rappelle celle de Karabaş kilisse (XI[e] s.), où ce sujet figure également au registre inférieur de l'abside, au milieu des saints évêques officiant[181]. L'inscription erronée à Neredica désignant la Vierge par «Haghia Marfa» nous renseigne sur deux points: on ne comprenait pas bien le modèle copié; il portait l'inscription archaïque «Haghia Maria», abandonné très tôt par Byzance et maintenu en Orient jusqu'au XII[e] siècle[182].

On pourrait également s'interroger sur le programme et sur certaines particularités iconographiques à Kourbinovo. La Vierge dans l'abside y joue un rôle secondaire, puisqu'elle est dominée par l'énorme représentation du fronton, où apparaît une Ascension, dont les détails iconographiques (eaux poissonneuses) font une Théophanie de la fin des temps[183], comme c'était le cas dans la voûte d'Ači ou dans celle de l'église de Timios Stavros, mais pour d'autres raisons. En face de l'Ascension de Kourbinovo, sur le fronton occidental, on voit la Pentecôte. Au second registre de cette parois, une Théophanie grandiose (avec l'Ancien des Jours, les chérubins couverts d'yeux, les séraphins et les anges) tient la place du Jugement dernier et représente la Seconde Venue[184]. Cet ensemble se prolonge sur les murs Nord et Sud par une présence inhabituelle de prophètes et d'archanges; de tels prolongements de l'image de la Vision sur d'autres

[179] Sur ces relations voir J. TADIĆ. La Puglia e le città dalmate nei secoli XII—XIII. *Archivio Storico Pugliese* XII (1959) 187—191; G. FISKOVIĆ, Contatti artistici tra la Puglia e la Dalmacia nel Medio Evo, in: Per una storia delle relazioni tra la due sponde adriatiche. Quaderni dell'Archivio Storico Pugliese 7 (1912) 71—81.

[180] Cf. V. I. MJASOJEDOV, Freski Spasa-Neredica. Leningrad 1915, 14 sq., pl. XXXVI—LXVII. Sur l'erreur dans l'inscription qui figure à côté de Marie (Agia Marfa) voir p. 1 avec un renvoi à Kondakov.

[181] Cf. JERPHANION, op. cit., II, 342.

[182] Voir l'inscription «Haghia Maria» à coté de la Vierge dans l'abside du Couvent des Martyrs, où elle figure sous la Vision (cf. n. 59).

[183] Voir à ce sujet l'analyse de L. HADERMANN—MISGUICH, Kurbinovo, Bruxelles 1975, 167 sq. II, fig. 5, 81—85; EAD., Les eaux vives de l'Ascension dans le contexte Visionnaire des Théophanies de Kurbinovo. *Byz* 38 (1968) 374—385.

[184] Cf. EAD., Kurbinovo ... 186 sq., II, fig. 88, 92.

surfaces que celle qu'elle occupe, sont fréquentes en Géorgie (arc triomphal, voûte du bêma, templon) et en Cappadoce. La mise en rapport (par le vis-à-vis) des représentations du fronton Est et du fronton Ouest à Kourbinovo correspond, en gros, aux programmes observés dans la voûte et les tympans des églises de Cappadoce et de Géorgie[185].

D'autres détails ou représentations isolées, comme la présence de sainte Paraskève, fréquents en Cappadoce et rares à Byzance, ont déjà été relevés à Kourbinovo[186]. Quant aux deux saints cavaliers affrontés de la façade, s'ils sont inconnus au XII[e] siècle dans les Balkans et en Russie, ils sont fréquents dans presque toute les régions de la périphérie orientale et surtout en Svanétie où ils occupent des murs entiers[187]. La coexistence de toutes ces particularités dans une seule église est assez exceptionnelle pour poser un problème.

La Vision prophétique avec les quatre animaux dans l'abside à Saint-Mercurios à Corfou est, elle aussi, un phénomène iconographique bien isolé dans son environnement immédiat. On devrait également s'interroger à nouveau sur le décor assez exceptionnel de l'église ossuaire de Bačkovo[188]. Si sa destination funéraire explique la Déisis dans l'abside de la crypte, il n'en est pas de même pour l'image qui lui fait pendant sur le mur occidental et en complète le sens, puisqu'il s'agit de la Vision des ossements d'Ezéchiel (XXXVII, 8—10). C'est une image de la résurrection qui rappelle, par sa signification, celle de la terre et de la mer rendant ses morts, qui figure face à la Déisis dans l'abside à Saint-Jean de Güllü dere, autre chapelle funéraire, mais du X[e] siècle. Comme dans les absides et les tympans Ouest en Cappadoce, d'une part, et dans les miniatures arméniennes de l'autre, on associe ici, au moyen du vis à vis, la prière d'intercession et la résurrection des morts, association qu'on ne voit pas exprimée ainsi dans d'autres églises funéraires à Byzance.

Une représentation du Jugement dernier avec les quatre animaux soutenant la mandorle du Christ, la Déisis et les apôtres trônant, est

[185] Les analogies mentionnées entre chacun des schémas et ceux des églises cappadociennes ont déjà été mises en lumière par R. LJUBINKOVIĆ (dans *Starinar* XV [1940] 119) et surtout par L. HADERMANN-MISGUICH (cf. n. 183). Ce qui pourrait être reconsidéré, à la suite des publications récentes sur les matériaux cappadociens et géorgiens, est l'ensemble thématique que forment les deux frontons à Kourbinovo et leur parenté avec l'esprit et l'iconographie communs à tout l'Orient byzantin.

[186] Cf. HADERMANN-MISGUICH, Kurbinovo ... 257.

[187] Cf. note 175.

[188] Cf. A. GRABAR, La peinture religieuse en Bulgarie. Paris 1928, 55—86; E. BAKALOVA, Bačkovskata kostnica. Sofia 1977.

figurée sur la voûte du narthex à Bačkovo. La mandorle soutenue par les quatre animaux est aussi exceptionnelle que l'emplacement du Jugement dernier dans la voûte au XIIe siècle à Byzance. Nous avons vu cet emplacement en Cappadoce — à Timios Stavros et Canavar kilise[189] — et on le trouve également dans le narthex à Vardzia, en Géorgie. Dans cette église, comme à Bačkovo, l'ange enroulant le ciel prend une place considérable et presque disproportionnée par rapport aux autres figures[190]. La composition de Bačkovo continue par de petits épisodes sur les murs Nord (détruit) et Sud, qui ne correspondent pas à l'importance donnée à la représentation centrale avec la Déisis, phénomène que nous avons constamment observé en Orient, non seulement dans les voûtes et sur les parois, mais aussi dans les miniatures géorgiennes et arméniennes. Dans toutes ces représentations, on avait également tendence à réduire la place accordée aux châtiments lorsqu'ils n'étaient pas totalement éliminés. Or, les peintures du mur Nord à Bačkovo ayant disparu, nous ne savons pas si elles comportaient réellement les châtiments comme on l'a supposé.

Enfin, la Vision avec les quatre animaux et deux prophètes qui figure dans le narthex à l'étage au-dessus de l'entrée, est inhabituelle dans les églises byzantines de l'époque, fussent-elles funéraires. Que cette vision soit ou non la copie de celle de l'abside de Hosios David à Salonique[191] importe peu pour notre propos. Ce qui compte est la volonté de représenter, à deux emplacements importants de l'église, des Visions prophétiques. Bien entendu, l'origine géorgienne de Grégoire Pakourianos, fondateur du couvent, pourrait expliquer cette volonté — évoquée avec raison à propos des saints géorgiens représentés dans l'église[192] — mais la question n'a pas été posée jusqu'ici en ces termes.

Une observation plus générale concerne une innovation que l'on observe à Byzance, à l'époque des Paléologues: l'apparition d'un cycle ou

[189] Ces deux églises couvrent à elles seules une période très vaste allant du VIIe—IXe s. au XIIIe s. Elles sont à ce titre représentatives, mais en réalité il faudrait leur ajouter toutes les représentations de la Seconde Venue dans la voûte ou le Christ en gloire occupe tout l'espace central, les apôtres étant répartis, lorsqu'ils sont présents, sur les deux côtés de la voûte, comme à Bačkovo.

[190] Il a exactement la même place, couvrant par sa longueur une bonne partie de la voûte.

[191] Des ressemblances assez considérables entre les deux images ont été signalées d'abord par A. Grabar (La peinture ... 80), puis discutées par Guerasimov, A. Xyngopoulos et A. Grabar lui-même dans deux articles, dont je cite le dernier puisqu'il mentionne la bibliographie antérieure: Sur les sources des peintres byzantins des XIIIe et XIVe siècles. *Cah. Arch.* XII (1962) 351—380, 372 sq.

[192] Cf. Bakalova, op. cit. 178.

d'une image de la Seconde Venue distincte de la représentation du Jugement dernier et où la croix tient une place importante. A Dečani (voûtes et murs Ouest du naos)[193] un cycle de la Seconde Venue, nommé comme tel par une inscription, fait pendant aux images du Jugement dernier proprement dit. Le Christ entre les anges y est suivi par une Hétimasie avec anges, croix et intercesseurs; plus bas apparaissent Adam et Eve agenouillés, les puissances célestes, enfin la croix qui est à la fois accompagnée par les instruments de la Passion, entourée d'une gloire rayonnante, et portée par les anges. A droite et à gauche, des anges sonnent de la trompette. Toutes ces images et les combinaisons qu'elles forment entre elles nous sont connues. A Gračanica, le Christ de la Deuxième Parousie est suivi par la croix portée par des anges (fig. 30), comme nous l'avons vu dans les miniatures arméniennes et dans certaines voûtes avec l'Elévation de la croix. Une étude plus poussée et centrée sur les rapports entre la périphérie orientale du monde byzantin et les Balkans pourrait sans doute révéler si les schémas orientaux ont une part dans ces créations ?

De même est-on en droit de se demander si les allusions à la Seconde Venue qui s'infiltrent quelquefois dans les coupoles au XIIe siècle à Byzance n'ont pas une origine orientale (par exemple, la coupole de Saint-Hiérotéos prés de Mégara[194] et celle de la Panaghia de Trikomo à Chypre[195]). Le programme de la coupole de l'église de la Vierge Eléousa à Veljousa, en Macédoine (XIe s. ?)[196], rappelle également celui à deux registres dans les absides de Cappadoce et de Géorgie: le Christ trônant dans la calotte y est entouré par la Vierge orante, saint Jean, deux anges (empruntés au schéma de l'Ascension) et quatre prophètes. Un schéma analogue, mais plus développé, existe à l'église du monastère Spas Mirožski à Pskov (v. 1156)[197]. Dans son histoire de l'art byzantin, V. Lazarev se contente d'observer que l'on ne suivait pas ici des modèles constantinopolitains, mais d'autres, provinciaux. Il s'agit probablement des «provinces» orientales.

[193] Cf. Millet, op. cit., pl. IV.

[194] Cf. D. Mouriki, The cupola decorations of Saint Hieroteos near Megara, in: Actes du Ier Congrès des Etudes chypriotes. Nicosie 1972. Dans cette coupole les archanges nommés par leur nom, dont Ouriel, rappellent également les coupoles cappadociennes, notamment celles d'Elmali, de Çarikli ou de Karanlik kilise (cf. Restle, op. cit., plan XVIII, fig. 161; XXI, fig. 195; XXII, fig. 220).

[195] Cf. L. Hadermann-Misguich, Fresques de Chypre et de Macédoine dans la seconde moitié du XIIe siècle, ibid. 43 sq.

[196] Cf. Djurić, op. cit. 234.

[197] Cf. Lazarev, Storia ... 227 sq.

Une dernière question pourrait faire l'objet d'une études dans l'avenir. Elle concerne le succès du thème de l'intercession dans la peinture murale byzantine; car si ce thème a déjà sa place à Sainte-Marie Antique[198] et d'une façon moins évidente, dans des églises antérieures[199], il connaît quand même une expansion considérable à partir de la fin du XIe et surtout à partir du XIIe siècle à Byzance, lorsqu'il apparaît à la fois sur les piliers Est de l'église ou les parois voisines de l'iconostase, dans le Jugement dernier et dans les conques absidiales des chapelles funéraires. Or la Déisis dans la conque est connue dès le Xe siècle en Orient et les intercesseurs sont présents déjà bien avant, aux registres inférieurs de l'abside[200]. Il serait utile d'analyser ces faits, de plus près pour déterminer s'il s'agit de phénomènes parallèles ou d'une influence.

b) *Conclusion*

A travers des exemples qui représentent chaque fois des groupes de monuments nous avons tenté d'ébaucher l'évolution d'un certain nombre de décors médiévaux dans l'abside, la voûte et la coupole, dans la périphérie orientale du monde byzantin. Il est apparu ainsi que, malgré bien des variantes, des nuances dans la formulation ou des associations originales qui ont lieu dans certaines régions, ces programmes sont étroitement apparentés entre eux et différents des byzantins.

Maintenue dans la conque au moyen âge, la représentation de la Théophanie-Vision, telle que l'avaient vue les prophètes, a évolué tantôt en abandonnant l'ancienne version liturgique de ce schéma avec le triple *haghios* (Cappadoce), tantôt en se répétant à l'intérieur de l'église (Ethiopie, Nubie) ou en s'associant intimement à la croix (Nubie). Dans tous les cas, la Vision s'enrichit d'allusions à la Seconde Venue. Les programmes absidiaux à deux registres subissent une mutation sémantique analogue, puisqu' ils accueillent, à côté de Marie, figurée sous le Christ en gloire, le

[198] Cf. W. GRÜNEISEN, Sainte Marie Antique. Rom 1911, 120.

[199] On pourrait citer la description du décor de la conque à la Daurade de Toulouse (V^e—VIe s.), bien qu'elle manque de précision (cf. N. WOODRUFF, The Iconography and Date of the Mosaics of la Daurade. *The Art Bulletin* XIII [1931] 85—95, 89) et la représentation sur l'arc de triomphe de Sainte-Catherine au Sinaï, VIe s., où tous les éléments sont présents, sans que l'on puisse parler vraiment d'une image de l'intercession (cf. WEITZMANN, op. cit., pl. CLXXIV).

[200] Pour la Déisis, rappelons, par exemple, les décors d'Eski Gümüs ou de Saint-Jean à Güllü dere qui a l'avantage d'être datée avec précision (913—930); pour les intercesseurs au second registre, il suffira de penser à Haghios Stephanos peut-être d'époque pré-iconoclaste (cf. note 157), mais en tous cas antérieure au Xe s. (cf. nos paragr. I, b et III, a).

Précurseur. Ainsi se prépare une nouvelle représentation pour la conque — la Déisis-Vision.

Cette image emprunte parfois des détails à la Vision de la fin des temps de Daniel. Elle détermine également tout le programme de l'abside, parfois celui de la voûte et, en Géorgie, où suffisamment de templa sont conservés, celui de la clôture du choeur. Ainsi, trouve-t-on le plus souvent les apôtres en pied ou en buste au second registre et les saints évêques tournés de face, au troisième. L'Amnos demeure absent. Il est remplacé par des formules iconographiques au symbolisme polyvalent qui expriment à leur tour l'incarnation et le sacrifiece, mais sous un aspect triomphal (croix, Emmanuel, Mandylion, etc.) qui convient à l'image du Retour victorieux dans la conque.

Dans le cadre de ce programme, le thème de l'intercession sur l'iconostase et les piliers Est, comme on le voit à Byzance, n'a plus de raison d'être. On ne le trouve, en effet, ni sur l'architrave, ni dans l'entrecolonnement de la clôture du choeur; il n'est pas davantage présent, sauf exception, sur les piliers Est des églises.

Le programme de l'abside trouve parfois un prolongement dans la voûte et sur le mur occidental. On y représente les étapes de la victoire finale du Fils de l'homme, en montrant les événements qui l'ont annoncée (Ascension avec anges buccinateurs, Pentecôte contaminée ou non par le Jugement dernier, croix dans le ciel) et quelquefois, les conséquences qui l'ont suivie (résurrection des morts ou Jugement d'un type particulier). Enfin, dans les grandes églises géorgiennes où l'on s'efforce de suivre les programmes byzantins dans l'abside, la coupole peut être occupée par une Déisis de la fin des temps qui s'inspire du schéma de l'Ascension adapté à la coupole.

On aurait pu croire que dans ces évocations détaillées de la Seconde Venue le Jugement dernier byzantin trouverait régulièrement sa place. Il n'en est rien. Les menaces qu'implique cette représentation ne devaient pas convenir à l'esprit fondamentalement optimiste que trahissent les programmes orientaux. On y suit plutôt l'esprit des sermons syriaques de saint Ephrem et le Christ Roi vient moins pour juger le monde que pour le sauver, conception qui est d'ailleurs proche de celle des évangiles (Jean XVI, 47)[201]. Ainsi, les responsables de nos programmes évitent-ils volontiers de figurer les conditions douloureuses du salut dans l'abside (Amnos, Communion des apôtres)[202] et les conséquences dramatiques du Juge-

[201] «Celui qui est venu, non pour juger le monde, mais pour le sauver».

[202] Il convient de préciser des nuances dans le manque d'intérêt pour ces représentations. L'Amnos est, en effet, absent jusque dans la seconde moitié du XIVe siècle et encore

ment[203], sur le mur occidental, les deux séries d'images étant de nature à limiter la jubilation du triomphe.

Cette fixation intellectuelle et affective sur les valeurs du christianisme primitif, en Orient, permet de mieux mesurer les mouvements d'évolution et la richesse des innovations constantinopolitaines depuis le rétablissement du culte des images. L'analyse des causes qui expliquerait cet état des choses pourrait facilement donner lieu à un nouveau *rapport*. Je me contenterai donc d'en mentionner une seule qui me paraît valable pour tous les territoires concernés, parce qu'elle se situe bien au-delà des particularités du culte ou des divergences philosophico-religieuses qui se font jour dans une région ou une autre.

Il s'agit, bien entendu, de l'occupation de certaines régions par l'envahisseur musulman ou de l'isolement dans lequel se trouvaient divers pays par sa faute, ou encore de la menace constante que l'Islam conquérant faisait peser sur de vastes territoires. De tels événements sont générateurs d'une attitude conservatrice et d'un certain immobilisme, réaction typique de défense[204]. L'état de faiblesse des pays concernés engendrait, par ailleurs, une certaine méfiance à l'égard de l'empire. Même sans cela, on n'avait ni les moyens, ni les motivations nécessaires pour vouloir toujours copier et égaler Byzance le mieux et le plus parfaitement possible, comme c'était le cas pour les royaumes slaves, en pleine expansion. L'ensemble de cette conjoncture n'a fait que renforcer les liens privilégiés et traditionnels que les régions orientales avaient avec Jérusalem. On a pu se rendre

faut-il le chercher dans une église géorgienne décorée par un peintre constantinopolitain, à Calendžikha. Dans quelques cas exceptionnels, en Cappadoce et en Géorgie (Besirana kilisesi, Bertoubani), il est remplacé, au XIIIe s., par la Sainte Table entre les évêques officiant. Cette représentation marque le rapprochement maximal par rapport aux idées qui sous-tendent les représentations du troisième registre de l'abside à Byzance. La Communion des apôtres figure quelquefois sous la Déisis ou la Vision, en Cappadoce, mais ces cas sont rares. Dans les autres régions de la périphérie orientale on ne trouve pas cette combinaison avant l'extrême fin du XIIIe siècle, où elle reste également exceptionnelle (Kobaïr, 1292, et Safara, XIVe s., en Géorgie). Bien entendu, la Communion des apôtres fait partie de certains programmes en Orient qui suivent Constantinople et montrent la Vierge à l'Enfant dans la conque, comme à l'église de la Vierge à Kincvisi, par exemple (cf. T. Velmans, Les fresques de l'église de la Vierge à Kincvisi. Cah. Arch. 27, 147—161).

[203] La présence de ce sujet a été mentionné plusieurs fois dans les pages qui précèdent mais il est très loin de connaître, en Orient, le succès qu'il a dans les Balkans et en Russie. De plus, lorsqu'il est présent (av. le XIVe s.), il se distingue par une iconographie qui le particularise par rapport aux schémas byzantins. Mais ceci est, en fait, un autre sujet.

[204] Dans certains cas (Haute Egypte, Nubie, Ethiopie) on manque d'informations régulières venant de Constantinople, dans d'autres on craint sans doute de remettre en question ce qui n'est déjà que trop menacé.

compte que les programmes mentionnés s'inspiraient plus ou moins d'anciennes formules dont la plupart étaient d'origine palestinienne.

Il est cependant possible que la coupure soit plus profonde encore; car les programmes qui viennent d'être examinés sont loin d'être les restes démodés d'époques révolues. Ils portent, au contraire, la marque d'une imagination créatrice, d'une sensibilité religieuse spécifique et d'une pensée cohérente, partout présente. Ils sont l'expression visuelle d'une conception de l'oeuvre du salut qui est moins rationnelle et moins conditionnée par l'histoire de la vie terrestre du Christ que la byzantine. Si les programmes byzantins retracent la lente progression vers le salut à partir de l'incarnation et à travers le sacrifice, le tout actualisé par l'Eglise et la liturgie, la pensée orientale s'attache surtout à l'essentiel: la présence fulgurante du Christ de la fin des temps dont la victoire est la garantie la plus évidente du salut de tous les chrétiens.

La deuxième variante de la *koinê* iconographique byzantine — significative par le nombre élevé des monuments concernés — n'a pu être abordée ici que par quelques-unes de ces particularités. D'autres études de synthèse viendront certainement, dans l'avenir, compléter l'aspect nécessairement fragmentaire de celle-ci.

DOULA MOURIKI / ATHENS

THE FORMATIVE ROLE OF BYZANTINE ART ON THE ARTISTIC STYLE OF THE CULTURAL NEIGHBORS OF BYZANTIUM

Reflections of Constantinopolitan Styles in Georgian Monumental Painting

With twenty plates

The ever shifting frontiers of the Byzantine empire may lead to the formation of diversified views on the character of Byzantine art, especially in a study of the kind defined by the title of the present report[1]. Such a discussion could inevitably lead to generalities which I will try to avoid. In this paper I shall attempt to trace the impact of Constantinopolitan styles on a particular branch of the art of one of Byzantium's cultural neighbors. This approach implies the adoption of certain conventions which will become apparent in the course of the discussion of the pictorial material.

The concept of neighborhood refers to people other than Greeks whose territories overlapped with the Byzantine state, and were therefore motivated to receive and assimilate cultural imports from Byzantium. This category includes among others most of the Balkans and the countries of the Caucasus. Moreover, other neighbors, such as the Russians, though sharing stable frontiers with the Byzantine state, also solicited cultural contacts with Byzantium. The use of art as a means of imperial propaganda by the Byzantines indicates that their role in these cultural relations was far from passive. Their attitude was guided by the political ideology behind the concept of neighborhood which implies in all these instances a community of Christian faith.

The country chosen as a case study in the present report is Georgia. The field of Georgian art to be used for comparative purposes will be monumental painting. It is hardly necessary to stress the fact that the formative role of Byzantine art on the artistic expression of both the East and the West was most prominent in the field of painting[2]. In the history of

[1] For a discussion on this question see V. J. DJURIĆ, La peinture murale byzantine. XIIe et XIIIe siècles, in: Actes du XVe Congrès International d'Etudes byzantines, Athènes — Septembre 1976. Athens 1979, 159—166.

[2] The role played by the art of Byzantium in the development of Western art through the medium of painting has been amply discussed by O. DEMUS, Byzantine Art and the West (*The Wrightsman Lectures* 3). New York 1970.

Christianity this medium was of paramount importance among the visual arts as a means of transmission and consolidation of the Christian faith. In the history of the Orthodox countries of the East, painting acquired furthermore a protective function against the ever present danger of heretic infiltration. Byzantium was able to affect the iconography and the formal aspect of the painting in these countries in a crucial way, because of its exclusive privilege of mastering this medium, which it had inherited from antiquity, and also on account of its indisputable role in the preservation of the tenets of Orthodoxy. In both respects, the imperial capital had a self-evident priority versus other cities, since it represented the essence of the whole Empire to both Byzantines and foreigners[3]. This political ideology provided Constantinople with the unparalleled prestige which enabled it to exert its artistic influence far and wide.

The chronological framework of this report has to be defined on the evidence of the evolution of the artistic image of Constantinople, on the one hand, and the special characteristics of the cultural history of medieval Georgia, on the other. It is generally accepted that, in the period shortly after the end of iconoclasm, the capital of the Byzantine state received a fresh impetus for the development of a truly metropolitan artistic language with specific identity. The extensive patronage involved in the decoration of Haghia Sophia and many other Constantinopolitan churches could have given ample evidence for the prevailing stylistic trends at the beginning of the Macedonian period, had more of this pictorial material been preserved. From the extant fragmentary mosaics of this period in Haghia Sophia it may be concluded that the salient stylistic features of the most accomplished works of the period consist in the monumental rendering of the human figure and an illusionistic modeling aiming at its naturalistic appearance following standard principles of Classical art. In view of the scarcity of monumental painting of the late 9th and the 10th centuries illustrating current Constantinopolitan styles both in the capital and in other areas of the Empire, this survey will begin with works of the 11th century. During this period Byzantine monumental painting entered its classical phase as shown by the integration of painted decoration onto the architectural surfaces of churches[4]. Pictorial material of the 11th century preserved in Constantinople is meager, and confined to certain panels in Haghia Sophia. However, this evidence is complemented by monumental painting with metropolitan affiliations, found in other parts of the Byzanti-

[3] For this phenomenon see H. AHRWEILER, L'idéologie politique de l'Empire byzantin. Paris 1975, 64—67.

[4] See O. DEMUS, Byzantine Mosaic Decoration. London 1948, passim.

ne empire or outside its frontiers. Compared with many areas in the Byzantine state and several of the neighboring countries, Georgia has preserved a truly impressive number of monumental decorations which may contribute in filling some gaps in the history of Byzantine painting. This wealth of pictorial material, which is in recent years systematically restored and studied thanks to the assiduous efforts of the Georgian specialists, presents great variety both in style and quality. A strict selection of the outstanding examples of this material, especially works for which the patronage and the dating can be established on secure evidence, will be discussed here[5].

The role played by Georgia in the history of the Medieval eastern world was determined by its geographical position forming a kind of frontier zone between Europe and the Near East[6]. The political ties between the Byzantine state and Georgia became very close on account of the Persian, Arab and Turkish threats, which were commonly experienced. The conversion of Georgia to Christianity in the 4th century and its adoption of the Chalcedonian Faith in 607[7] added an ideological dimension to these alliances. Notwithstanding, open enmities also occurred which resulted in the occasional annexation of Georgian territory by Byzantium. Particular reference is made to the devastating wars of 1021 and 1022 between Basil II and the Bagratid ruler George I. Unlike the predominantly centralized character of the Byzantine state, in which Constantinople

[5] For Georgian monumental painting see especially: Š. AMIRANAŠVILI, Istorija gruzinskoj monumentalnoj živopisi, I. Tbilisi 1957. IDEM, Istorija gruzinskogo iskusstva. Moscow 1963, passim. V. LAZAREV, Storia della pittura bizantina. Turin 1967, especially 166—169, 218—222, 308—312, 373—375 and 401—403 (with earlier bibliography). In addition to certain monographs on Georgian monumental decorations, the communications presented at the three international congresses on Georgian art (Bergamo 1973, Tbilisi 1977 and Bari Lecce 1980) constitute important contributions to this subject.

The research for this paper was made possible thanks to the generous permission of the Institute of the History of Georgian Art of the Academy of Science of Georgia. I want to record my gratitude to the Director of the Institute, Professor V. Beridze, and to my Georgian colleagues for the warm hospitality and all their kind assistance in enabling me to visit the Georgian monuments, in September 1980. The photographs reproduced in this report (unless otherwise recorded) were taken by my friend and colleague Mrs. Ephthalia Constantinides to whom I want to express my warm thanks.

Because of limited space, only a basic bibliography is included in this report.

[6] For the history of medieval Georgia see especially A. MANVELICHVILI, Histoire de la Géorgie. Paris 1951. C. TOUMANOFF, Armenia and Georgia, in: The Cambridge Medieval History, IV, 1, Byzantium and Its Neighbours. Cambridge 1966, 593—637. K. SALIA, Histoire de la Nation Géorgienne. Paris 1980.

[7] For the religious history of Georgia, see M. TAMARATI, L'église géorgienne. Rome 1910.

represented the undisputed center for the cultural and administrative program of the Empire, Georgia persistently experienced internal separatist tendencies as a result of its profoundly feudal structure. The country consisted of three political and cultural entities, namely South, East und West Georgia. Its unity was only effected in the late 11th century under the reign of David IV the Builder (1089—1125) and persisted until the period of the Mongol invasions, in the third and fourth decades of the 13th century. The artistic history of Georgia provides ample evidence of economic prosperity and refined culture, as well as of religious dynamism, apparent in the tremendous development of monasticism in and out of its frontiers. Even more forcefully, it testifies to the ambitious efforts of the ruling class to assert its privileged position through artistic projects of great splendor.

The selection of Georgian decorations to be discussed here falls within the period from the 11th to the 15th centuries. This chronological frame coincides with the crystallization of three styles in Byzantine monumental painting named after the ruling dynasties of the Macedonians, the Comneni and the Palaeologi. These styles are characterized by various modes corresponding to successive or overlapping periods. Chronological considerations are truly relevant for works produced in the Byzantine capital which played a key role in the creation of the principal stylistic trends. Flourishing cultural centers and important patrons in the Empire and outside its frontiers were quick in their response to the stylistic innovations of Constantinople for political and religious purposes, as well as for reasons of prestige. Moreover, they disposed of the means to acquire them promptly. On the contrary, metropolitan or quasi-metropolitan artistic forms required more time to reach the provincial hinterland of the Byzantine state and the neighboring countries as a result of its inherent conservatism and lack of financial means.

A bird's eye view of the Georgian pictorial material abundantly illustrates the central role played by the reigning family of the Bagratids and the various local princes in the promotion of new artistic ideas and stylistic innovations reflecting contemporary developments in Byzantine monumental painting. The most important painted decoration of the 11th century in Georgia, that in the Sion church of Ateni in East Georgia, is especially instructive in this respect. The frescoes can be dated by one of the donors' portraits, identified through a fragmentary inscription as that of George II Bagrat (1072—1089)[8].

[8] On the paintings of Ateni see AMIRANAŠVILI, Istorija gruzinskoj monumentalnoj živopisi, 78—98, pls. 52—89. LAZAREV, Storia 218—219, 263, note 157. T. VIRSALADZE, Nekotorye voprosy obščej kompozicii rospisi Atenskogo Siona, in: Srednevekovoe Iskusst-

The paintings of Ateni are works of high quality, as shown especially by the figures in the east conch. Faces with a serenity and awareness, as those of Aaron (fig. 1) and St. Nicholas (fig. 2), are close to the Byzantine tradition and may be related to metropolitan works of the end of the 11th century. The mosaics of Daphni (fig. 3)[9] and the frescoes at Chrysostomos near Koutsovendis in Cyprus[10], as well as the figure of St. Nicholas in the homonymous church at Kakopetria in this island (fig. 4)[11], provide adequate parallels. The decorative approach to the hair and beard, as shown in the face of St. Nicholas at Ateni, is also shared by the portraits of Daphni and Kakopetria. A more pronounced stylization of the facial features appears to be a general charcteristic of the style of the Georgian monument. Despite

vo. Rus'. Gruzija. Moscow 1978, 83—91. R. MEPISASHVILI and V. TSINTSADZE, The Arts of Ancient Georgia. London 1979, color plates on pp. 169—171. The dating of the frescoes to the years 904—906 by Amiranašvili is no longer accepted by Georgian specialists who assign the paintings to the second half of the 11th century on the basis of the identification of one of the donors' portraits with the Bagratid ruler George II. Moreover, S. Barnaveli's claim of having read the date 1080 on the wall of the west conch where the donors' portraits are depicted is no longer accepted either. The bibliography for an 11th century dating of the paintings is included in LAZAREV, Storia 263, note 157. To this the following studies should be added: G. ABRAMIŠVILI, Ktitorskaja nadpis' Atenskogo Siona (*Dzeglis Megobapi* 19). Tbilisi 1969 (in Georgian); also I. N. GILJEZENDORF, Issledovanie i Vyjavlenie ugasših drevnih nadpisej, in: Srednevekovoe Iskusstvo 265—268.

[9] G. MILLET, Le monastère de Daphni. Paris 1899. E. DIEZ and O. DEMUS, Byzantine Mosaics in Greece. Hosios Lucas and Daphni. Cambridge, Mass. 1931, passim and pls. IX—XI, figs. 54—110. The photograph of fig. 3 was taken by B. Stamatopoulos.

[10] The frescoes in the parecclesion of the Trinity at the monastery of Chrysostomos near Koutsovendis in Cyprus which will be published by professor C. Mango constitute one of the most important decorations of the late 11th century. Eumathios Philokales, the donor of the frescoes according to a painted dedicatory inscription published by C. Mango, served as the Byzantine governor of the island, from 1092 to 1103 and from 1110 to 1118. On stylistic grounds, the frescoes should be connected with the first term of Philokales' stay on the island. The Chrysostomos master is considered as being responsible for introducing to Cyprus a metropolitan style of which a less refined, probably local, version is to be detected in the frescoes of Asinou, dated 1105/1106. For the Chrysostomos frescoes see especially C. MANGO and E. J. W. HAWKINS, Report on Field Work in Istanbul and Cyprus, 1962—1963. *DOP* 18 (1964) 333—339. D. WINFIELD, Hagios Chrysostomos, Trikomo, Asinou. Byzantine Painters at Work, in: Πρακτικά τοῦ Πρώτου Διεθνοῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου, Nicosia 1969, vol. 2. Nicosia 1972, 285—290, pls. L, 2, LI, 2, LII, 2, LIII, 2, LIV, 2, LVI, 3 and LVIII, 3.

[11] The depiction of St. Nicholas in the church of St. Nicholas tes Steges near Kakopetria is the only one of this style in the church which includes paintings of various periods. The attribution of the St. Nicholas figure to the Chrysostomos master was made for the first time by Susan Boyd in her lecture on the Chrysostomos frescoes in the 1978 Dumbarton Oaks Symposium on the mosaics of San Marco. The photograph reproduced here belongs to Dumbarton Oaks.

the monumentality of the human figures, as illustrated by two apostles in the east conch (fig. 5), the organic rendering of the body is markedly weak. The schematic treatment of the drapery is characterized by abstract patterns of highlights and also a taste for complicated accumulations of folds. This approach has a retrospective quality and recalls the style of Hosios Lukas (fig. 6)[12].

The Gabriel figure of the Annunciation (fig. 7) in the south conch also shows its dependence on Byzantine models when juxtaposed with its counterpart in the Cypriot frescoes of Asinou (fig. 8) dated 1105/1106[13]. However, Gabriel's long face, with a strong jaw and stark features and a modeling based on the symmetrical application of small white highlights on a dark ochre flesh surface differentiates itself from the Byzantine standards regarding the depictions of angels in metropolitan works. The Asinou angel which may represent a local interpretation of a metropolitan style and, to an even greater extent, the Michael figure in the Constantinopolitan manuscript of the Homilies of Chrysostom in Paris (Coisl. gr. 79), datable to the same period as the frescoes of Ateni[14], illustrate this classical ideal. The treatment of the drapery of the Ateni archangel exemplifies the linear, ornamental effects of the style of the Georgian paintings, evidenced in the taste for complicated surface patterns. Although these elements seem to anticipate stylistic developments in Comnenian painting, the lack of emotion on the faces and the static postures are archaising features. The absence of a dynamic quality is also apparent in the compositional schemes adopted for individual scenes or for groups of scenes. A rhythmical interrelation of pictorial elements is missing from these frescoes during a period when Byzantine monumental painting had clearly progressed in that direction, as shown by the mosaics of Daphni and, even earlier, those in the Nea Moni on Chios. At Ateni, the ample use of ornament, which isolates figures and scenic compositions and also serves as a dividing element between superimposed registers, underlines even more forcefully the static character of the decoration, which has been subordinated to the architectu-

[12] See especially DIEZ and DEMUS, Byzantine Mosaics, passim and figs. 10—11, 38—44. G. SOTIRIOU, Peintures murales byzantines du XIe siècle dans la crypte de Saint-Luc en Phocide, in: Actes du IIIe Congrès International des Etudes Byzantines. Athens 1932, 390—400, figs. 1—12. E. STIKAS, Τό Οἰκοδομικόν Χρονικόν τῆς Μονῆς Ὁσίου Λουκᾶ Φωκίδος. Athens 1970, passim. The photograph of fig. 6 comes from the Photographic Archive of Byzantine Frescoes of Greece of the National Research Foundation.

[13] M. SACOPOULO, Asinou en 1106. Brussels 1966. WINFIELD, Hagios Chrysostomos, Trikomo, Asinou 285—290. The photograph of fig. 7 belongs to Dumbarton Oaks.

[14] H. OMONT, Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VIe au XIVe siècle. Paris 1929, pl. LXIV.

re of the church. Although this particular feature was attributed to the special type of the church of Ateni, a tetraconch of the "Djvari" school, datable to the 7th century[15], it characterizes in various degrees Georgian monumental painting in general. At this point it is interesting to note another element in the layout of the programs in Georgian churches, namely the disposition of figures on the embrasures of windows, as illustrated by two stylites in the east conch of Ateni. It is well known that Byzantine painters reserved these areas only for ornamentation.

The rendering of the ground against which the pictorial elements at Ateni are projected also requires special comment. In the east conch the figures stand on a substantial strip of dark blue ground, whereas the upper section in each register is light grey-blue. This abstract convention is in contrast to the more naturalistic Byzantine formula of using a green strip of ground for the figures to stand on, which was inherited from antiquity. An even more striking departure from the principles of Byzantine monumental painting is seen in the adoption of a uniform white ground for the frescoes in the three remaining axial conches of the church. This abstract characteristic which contributes to the flatness of the figures seems to have influenced the selection of colors as well. A taste for light colors in tonalities of grey-blue, green, brown-red, as well as white for the garments is noticeable. The application of the colors in flat surfaces against a white background conveys to the frescoes the appearance of watercolors.

The specifically Georgian features of the wall paintings at Ateni are very prominent, but their relation to the academic tradition represented by certain Byzantine monuments of the late 11th century is also evident. Although it seems unlikely that any of the artists involved in this project was of Greek origin, it may be argued that the master painter had been exposed to a long term of training on Byzantine soil. The classical types and the spiritual awareness of many faces, the monumentality of the figures and the mastery of special technical devices favor this conclusion, which may gain additional support from the close family relations of the Bagratids with the Byzantine court at the period of the execution of the paintings. Maria of Alania, the sister of the donor, married Michael VII Doukas and, after his death, she married Nikephoros Botaneiates. In addition, the Bagratid donor of the frescoes at Ateni received the dignity of Caesar from his second brother-in-law around 1081.

The apprenticing of Georgian painters in Byzantium, indirectly documented by the paintings at Bačkovo, appears to be one of the main channels for the transmission of Byzantine styles in Georgia. Miniatures,

[15] VIRSALADZE, Nekotorye voprosy 89—90.

painted icons, enamels, ivories and metal work, lavishly imported from Byzantium, must have also played an important role in the dissemination of stylistic and iconographic features in Georgian monumental painting[16]. However, the assimilation of stylistic devices of Byzantine art, such as exemplified at Ateni, presupposes a direct contact of the Georgian masters with Byzantine monumental decorations.

Apart from the frescoes at Ateni, a further fresco cycle involving Georgian patronage outside Georgia may provide us with meaningful insights into the whole issue studied in the present report. Reference is made to the paintings in the funerary church of the monastery of Petritzos, at Bačkovo, south of Philippopolis. The monastery was founded in 1083 by Grigorios Pakourianos, a Georgian dignitary who served as Grand Domesticos of the West, that is head of the Byzantine armies, during the first years of the reign of Alexios I Comnenus. Ample information on the monastery is contained in the typikon, written in Greek, Georgian and Armenian[17].

[16] The extant Byzantine works in Georgia can only give a slight idea of their wide circulation during the medieval period. Large numbers of art treasures disappeared during the invasions of the Mongols. For instance, the 14th century Greek source of the Chronicon of Panaretos gives a brief account of the destruction of icons, precious stones etc. by Tamerlan when he invaded Georgia. Ed. O. LAMPSIDES, *Ἀρχεῖον Πόντου* 22 (1958) 80. Many Byzantine works were incorporated into Georgian contexts, as shown, for instance, by the 11th century manuscripts of the Synaxary of Zakarias Valashkerteli, of 1030, written probably in a Georgian monastery in Constantinople, and the Alaverdi Gospel book, of 1054, written in the Georgian monastery of Kalipos near Antioch. Of the 12th century material special mention should be made of the Gospel book of Van (made for Queen Tamar), which was produced also at Kalipos. The painter, called Koresius, was a Greek. For Georgian illustrated manuscripts see Š. AMIRANAŠVILI, Gruzinskaja miniatjura. Moscow 1966. G. ALIBEGAŠVILI, Hudožestvennyj princip illjustrirovanija gruzinskoj rukopisnoj knigi XI—načala XIII vekov. Tbilisi 1973. R. ŠMERLING, Hudožestvennoe oformlenie gruzinskoj rukopisnoj knigi IX—XI vv. Tbilisi 1979. Recent investigations in the mountainous area of Svaneti in West Georgia have brought to light a number of painted icons, of which one is in mosaic. See G. ALIBEGAŠVILI, Pamjatniki srednevekovoj štankovoj živopisi iz verhnej Svanetii, in: Srednevekovoe Iskusstvo 159—166. A further category of Byzantine works which enjoyed special popularity in Georgia includes enamels. Special mention should be made of the pieces including, among other subjects, the portraits of Michael VII Doukas and Maria of Alania, which were incorporated in the famous Hahuli triptych. For Byzantine enamels in Georgia see Š. AMIRANAŠVILI, Les émaux de Géorgie. Paris 1962, passim. K. WESSEL, Byzantine Enamels from the 5th to the 13th century. New York 1967, passim L. Z. KHUSKIVADZE, Vizantijskie Emali v sobranii Gosudarstvennogo muzeja Iskusstv Gruzii, in: Srednevekovoe Iskusstvo 212—218. For Byzantine metal work which influenced local products in Georgia see A. BANK, Les modèles de Constantinople et les copies locales (d'après les objets d'arts mineurs du Xe—XIIe ss.), in: Acts of the Congress of History of Art, Budapest. Separatum. Published by the Hungarian Academy of Sciences (n. d.) 179—184.

[17] For the Greek edition see L. PETIT, Typikon de Grégoire Pacourianos pour le monastère de Pétritzos (Bačkovo) en Bulgarie. *VV* XI, Suppl. No. 1 (1904), p. III—XXXII

The two-storey funerary church, situated outside the walls of the monastery of Bačkovo, was probably the burial place of Pakourianos, although this hypothesis is not corroborated by the typikon. This indicates that the tomb prepared by the founder for his burial was placed inside the main church, which was located within the monastic enclosure[18]. Although the funerary church at Bačkovo has been constantly attributed to the initiative of Pakourianos, its paintings were assigned by many scholars to the second half of the 12th century on stylistic grounds[19]. The serene quality of the faces and their painterly modeling find analogies in a group of paintings reviving a classical, monumental trend in the Late Comnenian period[20]. These frescoes undoubtedly represent one of the most problematic works in terms of dating and stylistic evaluation. Nevertheless, they may be better understood if stylistic developments in Byzantine and Georgian monumental painting of the 11th century are taken into careful consideration[21]. In fact, the evidence of the painted Greek inscription in the crypt of the funerary church which informs us that both the upper and the lower storey were decorated by the painter Ioannis Iviropoulos, undoubtedly a Georgian with a Hellenized name, has not been given so far its due consideration[22].

Facial types at Bačkovo compare well to those in Byzantine painting of the late 11th century, as shown, for instance, by a juxtaposition of the portrait of Cyril of Alexandria at Bačkovo (fig. 9) and that of Gregory of

and 1—63. For the typikon see also the fundamental study by P. LEMERLE, Le typikon de Grégoire Pakourianos (Décembre 1083), in: P. LEMERLE, Cinq Etudes sur le XIe siècle byzantin. Paris 1977, 115—191.

[18] PETIT, Typikon 2, 8 and 12. Cf. LEMERLE, Typikon 132, note 42.

[19] For the frescoes see especially A. GRABAR, La peinture religieuse en Bulgarie. Paris 1928. Texte, p. 55—86; Planches, pls. I, b, c and III—V. LAZAREV, Storia 222—223, 264—265, note 178, figs. 346—352. E. BAKALOVA, Bačkovskata Kostnica. Sofia 1977.

[20] Cf. L. HADERMANN—MISGUICH, La peinture monumentale tardo-comnène et ses prolongements au XIIIe siècle, in: Actes du XVe Congrès International d'Etudes Byzantines, Athènes — 1976. Athens 1979, 267. BAKALOVA, Bačkovskata Kostnica, passim.

[21] A dating to the 11th century was suggested by N. MAVRODINOV, Staro-bălgarskata živopis. Sofia 1946, 58—68. Professor Grabar who favored a dating to the 12th century in his publication of the frescoes, in 1928, has indicated in later studies that the date of these paintings is still an open question. Moreover, A. D. Grishin has finished a doctoral thesis at the Australian National University of Canberra in which he argues for a dating to the late 11th century. Cf. IDEM, Literary Evidence for the Dating of the Bačkovo Ossuary Frescoes, in: Byzantine Papers. Proceedings of the First Australian Byzantine Studies Conference, Canberra, May 1978, 90—100. The same dating was supported by Dora Panayotova PIGUET in her communication at the Georgian Congress of Bari — Lecce (1980).

[22] BAKALOVA, Bačkovskata Kostnica 133.

Agrigentum at Chrysostomos in Cyprus (fig. 10)[23]. A similar conclusion may be drawn from a comparison of the Bačkovo portrait to the face of St. Cyril of Alexandria at Ateni (fig. 11). On the other hand, the paintings at Bačkovo reveal, with a few notable exceptions, an insecurity in the handling of the human figure. Small heads with oblong faces are usually combined with elongated bodies, thus conveying a manneristic impression (fig. 14). Although no close parallels can be found among 11th century monumental painting either in Byzantium or in Georgia, an affinity with Byzantine miniatures of the late 11th century may be pointed out. A good example is provided by the Psalter Pantocratoros, Cod. 49, of 1084 (presently at Dumbarton Oaks, Cod. No. 3)[24].

The modeling of the figures at Bačkovo reveals a painterly quality which is not encountered in the late 11th century monumental painting mentioned above. This particular modeling also is more at home with late 11th century miniature painting and the Psalter Pantocratoros, Cod. 49 provides once more adequate comparative examples. The painterly modeling at Bačkovo certainly suggests metropolitan affiliations, since it ultimately harks back to the essential features of antique illusionism. Nevertheless, not only does this modeling technique lack an integrated quality but also it misses to a large extent its basic purpose according to the classical principles, that is to enhance the naturalistic appearance of the human figure. Here the coloristic effects have an unusually decorative appeal, since they are based on daring contrasts of large white highlights on flat surfaces of vivid colors with light green, strawberry red and yellow ochre acquiring a predominant place. This strange palette which differs from the saturated colors of Middle Byzantine monumental painting, contributes to the decorative, abstract quality of the style of these frescoes. Moreover, static poses, closed symmetrical compositions, the extensive use of ornament and the disposition of figures on the intrados of window arches are features shared with the paintings at Ateni. The explicit taste for symmetry which was attributed to the classical character of the style of the frescoes at Bačkovo reveals an unclassical quality in keeping with the Oriental, more specifically Iranian, affiliations of Georgian art. This approach aims at the subordination of painting to the requirements of architecture, as in the case of Ateni.

[23] Figs. 9 and 14 are reproduced after BAKALOVA, Bačkovskata Kostnica, figs. 99 and 52 respectively. The figure of the Chrysostomos fresco is from WINFIELD, Hagios Chrysostomos, Trikomo, Asinou, pl. LIV. 2.

[24] S. DER NERSESSIAN, A Psalter and New Testament Manuscript at Dumbarton Oaks. *DOP* 19 (1965) 155—183, figs. 1—25, 28—42. For the stylistic features of late 11th century miniature painting see K. WEITZMANN, Byzantine Miniature and Icon Painting in the Eleventh Century, in: Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies, Oxford 1966. London 1967, 210—212.

Despite many stylistic features shared by the decorations at Bačkovo and Ateni, a striking difference is clearly observed in the painterly, miniature-like quality of the former, as opposed to the linear and monumental character of the latter. This dichotomy may be explained to a certain extent by the postulation of the dependence of the frescoes of Bačkovo on metropolitan works which preserved the painterly elements of antique illusionism. The coloristic devices at Bačkovo with their abstract quality may reflect a trend which seems to have emerged in metropolitan monumental decorations around the middle of the 11th century. Miniatures of the Macedonian Renaissance which heavily rely on antique illusionism may have played a significant role in the formation of this painterly style, of which early examples are the heads in the Zoe panel in the south gallery of Haghia Sophia and the mosaics of Nea Moni on Chios. The wide diffusion of this style is illustrated by monumental painting in Nicaea, Cappadocia, Cyprus, Thessaloniki, Ohrid and Veljusa[25]. The frescoes of Veljusa, datable to the period shortly after 1080, constitute one of the late reflections of this trend[26]. The same may apply to the paintings of Bačkovo which can be assigned to the period between 1083, the date of the foundation of the monastery, and 1086, the year of the death of Pakourianos. Against the background of this wealthy material illustrating the "painterly" trend in 11th century Byzantine monumental painting, some of the striking features of the style of the frescoes at Bačkovo can be better explained. For instance, the taste for the application of large areas of unmodeled white highlights on flat surfaces of colors, strongly reminiscent of the mosaics of Nea Moni, need not be explained in terms of late 12th century developments in Byzantine monumental painting. Moreover, an exaggeration of stylistic devices, which are more at home with media other than fresco

[25] On the painterly style in 11th century monumental painting see D. MOURIKI, Stylistic Trends in 11th and 12th Century Monumental Painting in Greece. *DOP* 34 (1980) (in press). The painterly trend, or the "Doukas style", according to Professor Demus, was discussed in his lectures on the San Marco mosaics at the Dumbarton Oaks Symposium of 1978.

[26] The church of Veljusa near Strumica in Yugoslavia was the catholikon of the monastery of the Virgin Eleousa, founded in 1080, according to its typikon. The dating of the frescoes close to the year of the foundation was supported by V. J. DJURIĆ, Fresques du monastère de Veljusa, in: Akten des XI. Internationalen Byzantinisten — Kongresses, München 1958. Munich 1960, 113—121, pls. XVI—XXII. See also P. MILJKOVIĆ-PEPEK, Za nekoi novi podatoci od proučubanjata na crkvata Sv. Bogorodica vo S. Veljusa. Kulturno Nasledstvo III, 7 (Skopje 1969) 147—160.

painting, is justified by the Georgian origin of the painter involved in the decoration of Bačkovo.

The refined quality of the frescoes at Bačkovo indicates to what an amazing degree Ioannis Iviropoulos was able to assimilate metropolitan stylistic formulae. This perfectionism, favored by the sophisticated tastes of the aristocratic patrons of Georgian art, is also manifest in other fields of cultural activity. The impressive command of the Greek language which characterized Georgian intellectuals is, for instance, a special achievement, promoted by the Georgian monastic institutions on Byzantine soil[27]. The Georgian origin of the painter, commissioned for the decoration of the funerary church at Bačkovo, together with the exclusion of Greeks from the monastery[28], illustrates the introvert, snobbish and nationalistic attitude of the ruling class of Georgia towards foreign intrusion. It is not unlikely that either the monastery of Iviron on Mount Athos[29], or some Georgian monastic institution in the capital of the Empire played a key role in the artistic patronage at Bačkovo. According to this view, Thessaloniki or Constantinople were the cities in which Iviropoulos acquired his sophisticated, "metropolitan" training[30].

In an attempt to trace the channels of transmission of Byzantine styles in Georgia, the location of the monuments should be taken into serious consideration, especially in a country which was characterized by profound internal separatist tendencies. South Georgia, presently within the Turkish frontier, provides a good example in this particular context. In close proximity to the Byzantine territory of Asia Minor, this region was bound to receive lavish artistic influence from the Greek population in the area until the disastrous battle of Mantzikert, in 1071. Tao-Klarjeti, the principality of the Bagratids in South Georgia, which remained for a long

[27] A passage in the 11th century "vita" of George the Athonite stresses the amazement of the Greek patriarch of Antioch at the profound Greek culture of the Georgian monk so as to admit that, although by birth a Georgian, in every other respect and in learning he was completely a Greek. See W. Z. DJOBADZE, Materials for the Study of Georgian Monasteries in the Western Environs of Antioch on the Orontes. Louvain 1976, 54.

[28] PETIT, Typikon 44.

[29] The close relations of Grigorios Pakourianos and other members of his family with the monastery of Iviron can be concluded from documentary evidence indicating that they made donations to the monastery. Cf. BAKALOVA, Bačkovskata Kostnica 114—116. LEMERLE, Typikon 171, note 133.

[30] The option for a Thessalonikan origin of the painter of Bačkovo has been favored by some scholars on account of the inclusion of a depiction of the Vision of Ezekiel according to the iconographic type adopted in the early Christian mosaic at Hosios David in Thessaloniki. Cf. A. XYNGOPOULOS, Thessalonique et la peinture macédonienne. Athens 1955, 18—19.

time under Byzantine control, preserves monumental painting of the 10th and the 11th centuries which shares stylistic affinities with Cappadocian frescoes[31]. In this particular case metropolitan infiltrations may have been introduced in Georgia through the Cappadocian material[32]. On the other hand, the Georgian regions which, during certain periods, were not exposed to Byzantine influence, developed a kind of monumental painting which has a very different character. For instance, the frescoes at Zemo-Krihi of Racha in West Georgia, which are datable to the first half of the 11th century[33], reveal a schematic approach and an exaggerated emphasis on linear elements, thus contributing to the compartmentalization of the human figure and a manifest exaggeration of the ornamental effects (fig. 13). These paintings negatively demonstrate the beneficial effect of Byzantine art on the formation of an original and accomplished idiom in Georgian monumental painting.

The monastery of Gelati, near Kutaisi, the capital of West Georgia, occupies a special place in the cultural history of this country. Gelati was founded in 1106 by David IV the Builder (1089—1125), the hero of the wars against the Seljuks and the engineer of the national unity of Georgia. It may be noted that David IV was the last Georgian sovereign to bear a Byzantine title (Panhypersevastos). The foundation of a philosophical academy at Gelati, at which taught Ioannis Petritsi, the brilliant Georgian Neoplatonist of the school of Psellos and Italos, demonstrates the Greek-oriented tastes of this monarch. The philhellenic attitude of David IV who made Gelati a "new Athens", according to a contemporary Georgian chronicler[34], is indicated by the sponsoring of artistic programs. Nevertheless, a large mosaic, the only example in this medium to have been preserved after the 7th century in Georgia, in the conch of the apse of the main church of the monastery should be dated slightly later, i. e. between

[31] On monumental painting in the area of Tao Klarjeti see especially E. TAKAJŠVILI, Arheologičeskaja ekspedicija 1917—go goda v južnye provincii Gruzii. Tbilisi 1952. N. THIERRY, La peinture médiévale géorgienne. *Corsi di cultura sull' arte rav. e biz.* 20 (1973) 410—412. N. and J.-M. THIERRY, Peintures du Xe siècle en Géorgie méridionale et leurs rapports avec la peinture byzantine d'Asie Mineure. *Cah. Arch.* 24 (1975) 73—113. N. THIERRY, L'art monumental byzantin en Asie Mineure du XIe siècle au XIVe. *DOP* 29 (1975) 98—101.

[32] The metropolitan affiliations of the style of some Cappadocian decorations were convincingly supported by R. CORMACK, Byzantine Cappadocia: The Archaic Group of Wall-Paintings. *Journ. Brit. Arch. Ass.*, ser. 3, vol. 30 (1967), especially 31—36. N. THIERRY, L'art monumental byzantin en Asie Mineure 86—94.

[33] T. VIRSALADZE, Freskovaja rospis' cerkvi Arhangelov v sel. Zemo-Krihi. *Ars Georgica*, ser. I, vol. 6 (1963) 107—166, figs. 41—62.

[34] AMIRANAŠVILI, Istorija gruzinskoj monumentalnoj živopisi 116.

1125 and 1130. The style and technique of this mosaic, representing the Virgin Kyriotissa between Michael (fig. 12) and Gabriel, reveal a knowledge of the latest developments in Constantinople, as illustrated by the panels of the Comneni, of 1118 and 1122, in the south gallery of Haghia Sophia. However, the disposition of the figures of the archangels in close proximity to the Virgin and the choice of certain colors have no parallels in Byzantine mosaics. Similarly, the facial types which are not particularly Byzantine, an exaggerated linearism, and a certain confusion stemming from the simultaneous application of many of the special devices of the mosaic technique, indicate that this is the work of a Georgian artist who received his training in the Byzantine capital[35].

The frescoes in the narthex of the main church at Gelati should also be dated in the second quarter of the 12th century[36]. The main part of the extant decoration depicting the Seven Ecumenical Councils reveals a refined style. The types, expression and technical subtleties of some faces (fig. 15) recall those of Byzantine miniatures of the first half of the 12th century, some examples of which may be seen in the Homilies of James of Kokkinobaphos[37]. The affinity of the frescoes at Gelati with miniature work is enhanced by the use of a white ground. The presence of a Byzantine master in this decoration seems probable.

Although the extant 12th century decorations in Georgia are numerous, these are, in great part, provincial in character[38]. This is particularly well illustrated by a large number of painted ensembles in the mountainous northern region of Svaneti, in West Georgia, including the work of the

[35] Ibid. 115—133, pls. 97—116. LAZAREV, Storia 218, 263, note 156, figs. 342—345.

[36] T. VIRSALADZE, Fragmenti drevnej freskovoj rospisi glavnogo Gelatskogo hrama. *Ars Georgica* 5 (1959) 163—204. LAZAREV, Storia 219—220, 263, note 158.

[37] C. STORNAJOLO, Miniature delle Omilie di Giacomo Monaco (Cod. Vatic. Gr. 1162) e dell'Evangeliario Greco Urbinate (Cod. Vatic. Urbin. Gr. 2). Rome 1910, pl. 3.

[38] The problematic but very ambitious decoration of Betania close to Tbilisi, which is actually being cleaned and restored, may be partly assigned to the 12th century according to the preliminary report presented by Eka Privalova at the Georgian Congress of Bari and Lecce. The portraits of Tamar, George III and George Lasha have given ground to the dating of the frescoes around 1207. However, this dating is contradicted by the portrait of the donor, holding the model of the church in his hands which is depicted on the south wall. The donor, Sumbat Orbeliani, belonged to the powerful princely family of the area and had held top posts at the court of Tamar's father. Nevertheless, he and his son Liparit, probably the figure represented close to him in the frescoes of Betania, participated in a conspiracy against George III which was repressed in 1177. The family of the Orbelianis was practically annihilated and Sumbat took the monastic garb. It may thus be concluded that at least part of the decoration including the frescoes of the apse antedates 1177. For the frescoes see AMIRANAŠVILI, Istorija gruzinskogo iskusstva 223—225.

painter Tevdore[39]. On the other hand, the most ambitious decoration from the late 12th century preserved in this country is connected with the initiative of the Bagratid rulers and their court. Reference is made to the frescoes of the monastic church in the cave complex of Vardzia, close to the Turkish border[40]. Although the donor of the frescoes was Rati Surameli, a high administrator at the court of Tamar, her representation with the model of the church in her hands indicates her personal involvement in its construction and decoration. On the evidence of the Bagratids' portraits, the paintings should be placed between 1184 and 1186.

The frescoes of Vardzia reflect some salient features in the stylistic development of Late Comnenian monumental painting, as illustrated by works with metropolitan affiliations[41]. More particularly, elements of the so-called "Byzantine art nouveau" style and of the classical or monumental trend[42] are detectable here. On the contrary, the paintings lack the dynamic quality, which is typical of a special group of late 12th century decorations (Monreale, Kurbinovo). The figures reveal gracious faces and elegant, quiet poses. The drapery is devoid of the familiar mannerisms of the period and displays a rigid quality. A predilection for light colors, among which red, light blue and lilac have a prominent place, is noticeable. On the other hand, the stylistic complexity of these paintings is suggested by the prominence of specifically Georgian features and by differences in artistic quality, thus implying the activity of a workshop. The personal idiom of one painter, most probably a Greek, can be detected in the rendering of some heads in several scenes such as the Dormition and the Ascension. For instance, the right-hand group of apostles in the Dormition (fig. 18) constitutes a firmly built entity and reveals facial types familiar

[39] N. ALADAŠVILI, G. ALIBEGAŠVILI and A. VOL'SKAJA, Rospisi hudožnika Tevdore v Verhnej Svanetii. Tbilisi 1966.

[40] AMIRANAŠVILI, Istorija gruzinskogo iskusstva 220—223, pls. 94—95. G. GAPRINDAŠVILI, Vardzia. Leningrad 1975 (with earlier bibliography). G. ALIBEGAŠVILI, Svetskij portret v gruzinskoj srednevekovoj monumentalnoj živopisi. Tbilisi 1979, 30—33, figs. 2—7.

[41] The outstanding quality of the frescoes of Vardzia and their avant garde character in relation to the stylistic developments in contemporary Byzantine painting were first acknowledged by DJURIĆ, La peinture murale byzantine 235—236. The name of Georghi Čari, included in the ornamentation beneath the Virgin and Child in the conch of the church, may apply to the master painter of the frescoes of Vardzia. I owe this information to my colleague Eka Privalova.

[42] For the stylistic trends in Late Comnenian painting see MOURIKI, Stylistic Trends in 11th and 12th Century Monumental Painting. *DOP* 34 (1980) (in press). The term "Byzantine art nouveau" for one of these trends was coined by Professor DEMUS, Venetian Mosaics and their Byzantine Sources. *DOP* 33 (1979) 340.

from Byzantine painting of the second half of the 12th century. For example, Andrew's refined face with the pronounced expression of "pathos" is reminiscent of faces at Nerezi[43]. The Byzantine fresco technique, evident in the perfect integration of flesh tones in ochre, of green shadows and white highlights, is reserved only to the right-hand group of the apostles. The symmetrical group on the left indicates another approach and may be attributed to a different master, most probably of local origin. Moreover, in the Pentecost, although the types and mood of some faces (fig. 17) recall examples of the classical or monumental trend in Late Comnenian painting, as, for instance, the frescoes of Vladimir (ca. 1195)[44], the modeling technique indicates the presence of a non-Byzantine master. A Georgian painter seems to have been responsible for such remarkable figures as the angel in the Descent into Hell (fig. 16) as well. The monumental appearance, a naturalistic character and a psychological self-sufficience recall first class works of the turn of the 12th century, as the wall paintings of Hosios David in Thessaloniki (fig. 19)[45].

The frescoes of Vardzia appear to constitute a challenging testing ground for defining the personal contribution to the creation of a homogeneous ensemble by artists of different origins, training and artistic talent. Despite close stylistic affinities with metropolitan works, some standard aesthetic principles determining the relation of the painted decoration to the architecture in Georgian churches are meticulously observed. For instance, a partial view of the south wall (fig. 20) shows an interruption of the continuous rhythm of the scenes by vertical strips of hagiographic portraits. The compartmentalization of the scenes by various openings and the placing of figures on the intrados of the window arches are also noticeable. In addition, this most "Byzantine" decoration reveals a selective use of the white ground for portraits and scenes.

The wall paintings of Vardzia which coincide with the beginning of the glorious reign of Tamar (1184—1213) provide a clear proof of the close artistic relations between the Georgian court and Byzantium. The evidence of Greek and Georgian sources, which indicate that Andronicos I Comnenus married a sister of George III, the father of Tamar, is worth mentioning[46].

[43] R. HAMANN—MAC LEAN and H. HALLENSLEBEN, Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien. Giessen 1963, figs. 33, 39 and 42.

[44] V. LAZAREV, Old Russian Murals and Mosaics. London 1966, 81—87 and 244—245, figs. 60—68, 70.

[45] E. TSIGARIDAS, Ἀρχ. Δελτ. 28, 1973 (1977), Χρονικά 495, pl. 459b. MOURIKI, Stylistic Trends in 11th and 12th Century Monumental Painting (in press).

[46] See C. TOUMANOFF, On the Relationship between the Founder of the Empire of Trebizond and the Georgian Queen Tamar. *Speculum* 15 (1940) 299—312.



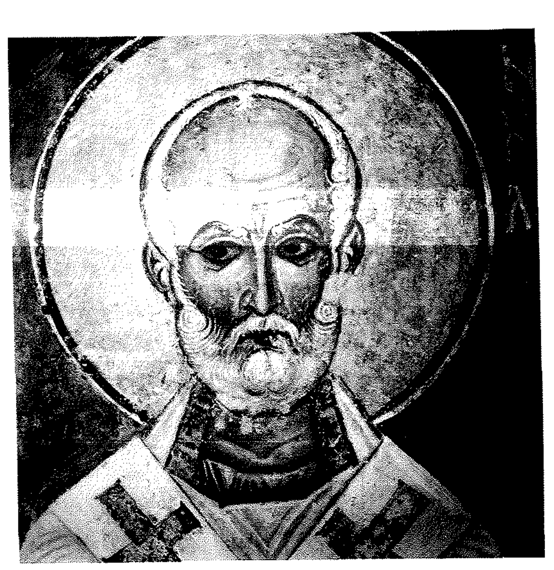
1 Ateni. Aaron, detail



2 Ateni. St. Nicholas, detail



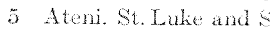
3 Daphni. St. Gregory Thaumatourgos



4 Cyprus. Kakopetria. St. Nicholas tes Steges. St. Nicholas, detail



5 Ateni. St. Luke and S[illegible]n the Theologian





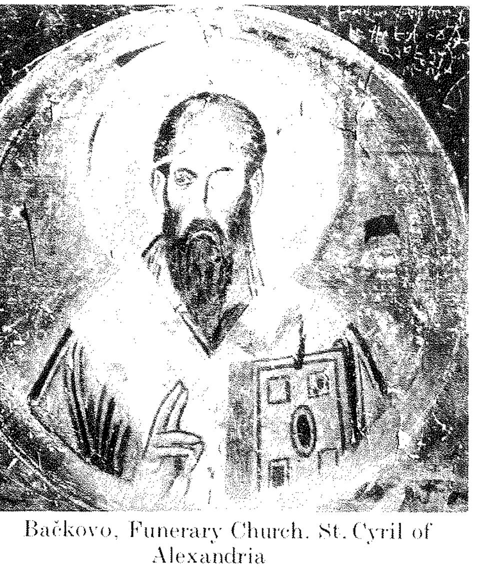
6 Hosios Lukas, Crypt. The Incredulity of Thomas, detail



7 Ateni. The Annunciation, Gabriel



8 Cyprus, Asinou, Church of the Panaghia Phorbiotissa. The Annunciation, Gabriel



Bačkovo, Funerary Church. St. Cyril of Alexandria

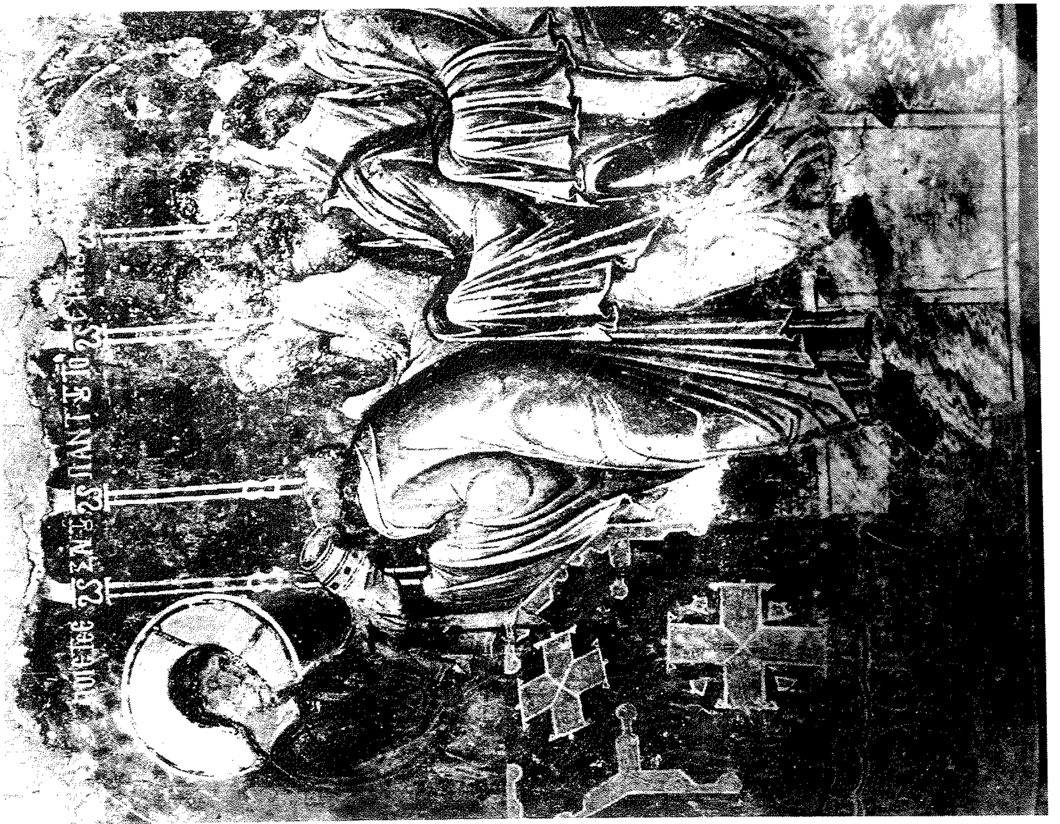


10 Cyprus. Monastery of St. Chrysostomos near Koutsovendis. Parecclesion of the Trinity. St. Gregory of Agrigentum, detail



11 Ateni. St. Cyril of Alexandria, detail

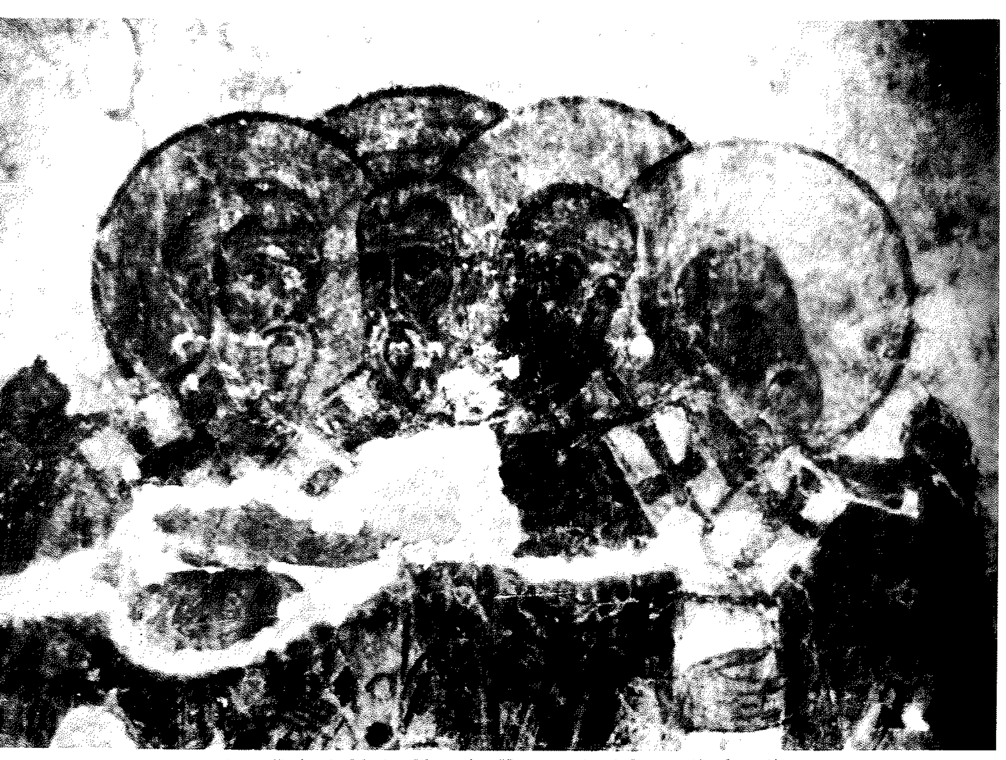
12 Gelati, Main Church. The Archangel Michael, detail





13 Zemo-Krihi. Archangel

4 Bačkovo, Funerary Church. The Communion of the Apostles, detail



15 Gelati, Main Church. Ecumenical Council, detail





17 Vardzia. The Pentecost, detail



18 Vardzia. The Dormition, detail







21 Ahtala. The Communion of the Apostles, detail





23 Šiomghvime. St. Peter, detail



24 Kintsvisi, St. Nicholas. St. George, detail



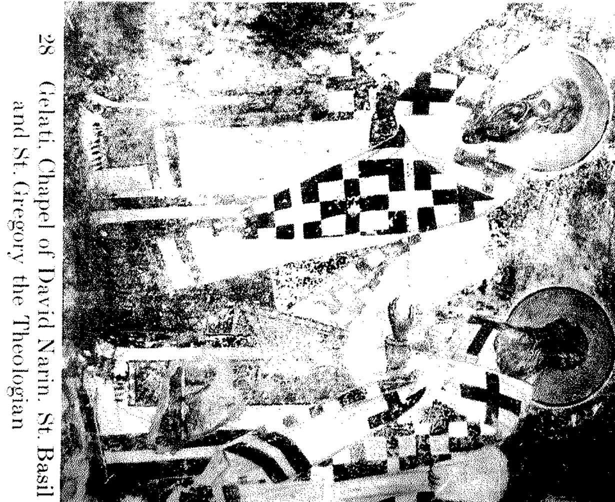
25 Kintsvisi, St. Nicholas. Military saint, detail



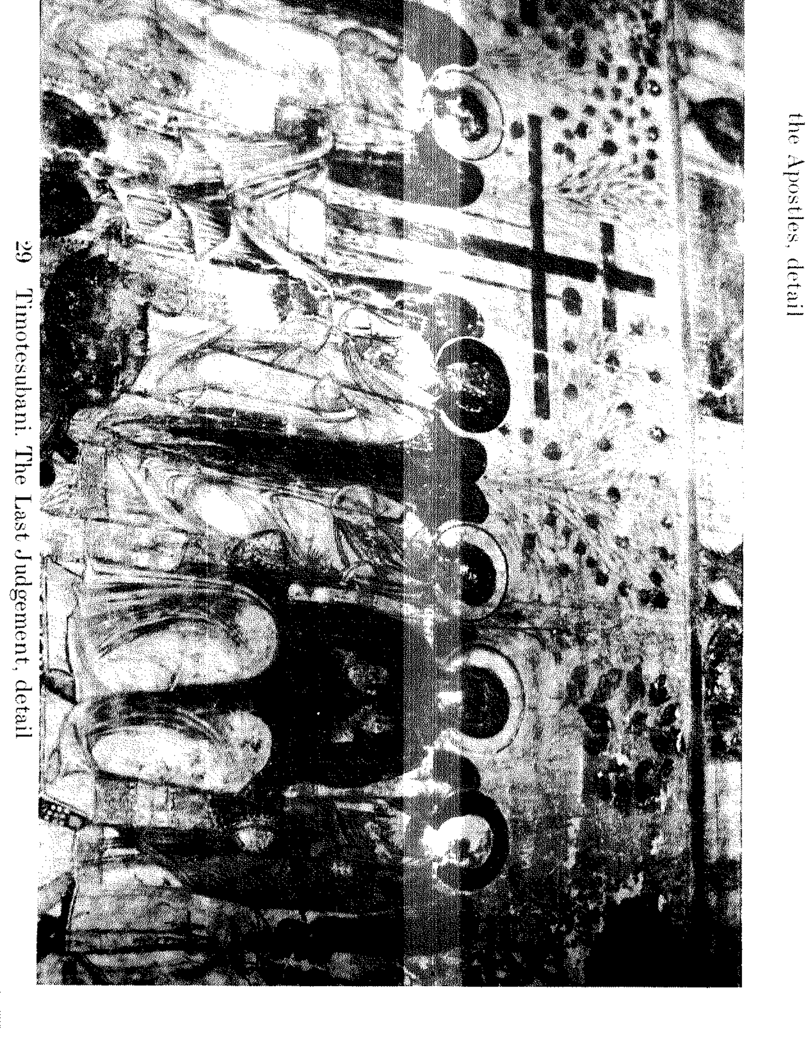
26 Timotesubani. Military saint, detail



Kintsvisi. St. Nicholas. The Communion of the Apostles, detail



28 Gelati. Chapel of David Narin. St. Basil and St. Gregory the Theologian



29 Timotesubani. The Last Judgement, detail



30 Sapara. St. Sabas. The Deisis, detail



31 Sapara. St. Sabas. The Transfiguration, detail



2 Gelati. Chapel of David Narin. St. Gregory the Theologian, detail



33 Sapara. St. Sabas. Bishop, detail



4 Elasson, Church of the Olympiotissa. St. Nicholas, detail



35 Sapara. St. Sabas. The Transfiguration, detail



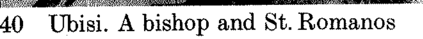
36 Kariye Djami. Parecclesion. The Last Judgement, detail





Gelati. Funerary Hall of Bagrat V. The Last Judgement, detail

39 Sapara. St. [illegible]s. The Marys at the Tomb



40 Ubisi. A bishop and St. Romanos



41 Ubisi. St. George



42 Ubisi. St. Cosmas



43 Ubisi. The Communion of the Apostles, detail



44 Kariye Djami. Parecclesi The Descent into Hell, detail

45 Ubisi. The Entry into Jerusalem and episodes of the life of St. George



46 Tsalendžiha. The Archangel Gabriel



47 Tsalendžiha. Daniel in the Lions' Den, detail



49 Nabahtevi. The Last Judgment, detail

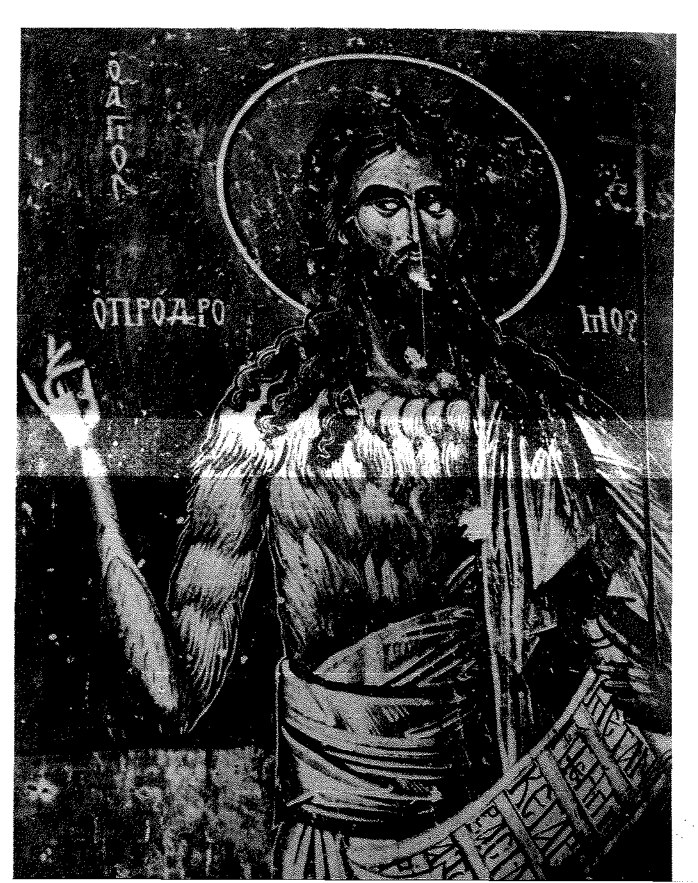
48 Lyhne. The Communion of the Apostles, detail



50 Tsalendžiha. St. Christophoros, detail



51 Hobi, Funerary chapel of Vamek Dadiani. The Descent into Hell, detail, Christ



Andronicos and his family lived for a considerable amount of time at the Georgian court. It was a consequence of this family relation that Tamar helped the grandsons of Andronicos to found the Empire of Trebizond at the beginning of the following century.

Greek inscriptions are rarely encountered in Georgian decorations prior to the 14th century[47]. The wall paintings in the sanctuary of Ahtala represent one of these rare instances (fig. 21)[48]. Facial types with sharp contrasts of bright white highlights and dark shadows and the decorative, manneristic treatment of the drapery in the scene of the Communion of the Apostles place the frescoes within the prevailing artistic climate of the Late Comnenian period. This Byzantine character is enhanced by the luminous lapis lazuli ground, the green strip in the lower zone and the Greek inscriptions. The paintings, datable to the early 13th century, adhere more closely to metropolitan standards, when compared to the contemporary frescoes in the refectory of the monastery of Patmos (fig. 22)[49].

The appeal of the linear mannerisms of the Late Comnenian style, also noticeable in the Georgian pictorial material, may find an additional explanation in the inherent taste for linear exaggerations, which characterizes Georgian painting in general. This is also the case of the slightly later paintings in a chapel in close proximity to the monastery of Šiomghvime, near Tbilisi (fig. 23)[50]. Here, the expressionistic effects of the chiaroscuro modeling of the faces have acquired a provincial exaggeration and recall such extreme examples of Late Comnenian painting as the frescoes at Vatopedi on Mount Athos (ca. 1197)[51] and at Neredica (1199)[52].

The fresco cycle in the church of St. Nicholas at Kintsvisi is one of the first reflections of the monumental style in 13th century Byzantine painting. The founder of the monastery was Anton Glonistavisdze, an ecclesia-

[47] T. S. KAUHČIŠVILI, Grečeskie nadpisi Gruzii. Tbilisi 1951 (in Georgian).

[48] AMIRANAŠVILI, Istorija gruzinskogo iskusstva 218—219, pls. 77—79. LAZAREV, Storia 310—311. The photograph of fig. 21 is reproduced by courtesy of the Museum of Art at Tbilisi.

[49] A. ORLANDOS, Ἡ ἀρχιτεκτονική καί αἱ βυζαντιναί τοιχογραφίαι τῆς Μονῆς τοῦ Θεολόγου Πάτμου. Athens 1970, 187—255, pls. 15—24, 65—102.

[50] S. AMIRANAŠVILI, Quelques remarques sur l'origine des procédés dans les fresques de Neredicy, in: L'Art byzantin chez les Slaves. Deuxième Recueil dédié à la mémoire de Théodore Uspenskij. Paris 1932, 116—118, fig. 42, pl. XI. LAZAREV, Storia 311, 345, note 151. THIERRY, Peinture géorgienne 418—419. The photograph of fig. 23 is reproduced from fig. 5 of this article.

[51] G. MILLET, Monuments de l'Athos. I. Les peintures. Paris 1927, pl. 98. 1.

[52] N. P. SYČEV, Sur l'histoire de l'église du Sauveur à Neredicy près de Novgorod, in: Recueil Uspenskij, II, 77—108. LAZAREV, Old Russian Murals and Mosaics 116—130, 251—255, figs. 94—108 and 55—61 (Appendix).

stic who was the prime minister of Tamar[53]. The royal portraits forming part of the decoration suggest a date close to 1207[54]. In these frescoes, tall monumental figures are usually depicted in frontal, quiet poses or participate in scenes which are characterized by a slow rhythm. A soft, monochromatic modeling, clearly differentiated from the elaborate technique of the Late Comnenian period, becomes even more pronounced through the flaking off of the colors (figs. 24 and 25). The monumental postures and the soft modeling are features shared with the contemporary frescoes of Studenica (1208/1209)[55]. The same is true of the flowing quality of the drapery, shown in the figures of the apostles in the scene of the Communion (fig. 27). The humanistic character of these paintings, as well as the use of classical-looking architectural backgrounds, can be accounted for only by postulating fresh contacts with contemporary metropolitan developments. On the other hand, the porcelain quality of the faces, a special rendering of the eyes, an atmosphere of heavy melancholy and a manifest taste for very light tonalities find no parallels among extant Byzantine monuments of the period. Moreover, these features, and others pertaining to general principles in the layout of the frescoes, as, for instance, the use of a white strip of ground for many figures to stand on, are more at home with Georgian painting.

The frescoes of Kintsvisi postdate the Conquest of Constantinople by the Latins by a few years. Shortly before that date, Queen Tamar was instrumental in the foundation of the Trapezuntine Empire by providing military aid to her nephews, Alexios and David, grandsons of Andronicos I Comnenus[56]. From this period on, the Georgian rulers and the imperial family of the Greek Pontic state develop extremely close relations, strengthened, as usual, by intermarriages[57]. The artistic history of Trebizond cannot be reconstructed adequately under the present circumstances[58].

[53] Cf. ALIBEGAŠVILI, Svetskij portret 23 and note 46.

[54] For the frescoes see AMIRANAŠVILI, Istorija gruzinskogo iskusstva 225—228, pls. 87—93. LAZAREV, Storia 310 and 345, note 148. MEPISAŠVILI and TSINTSADZE, The Arts of Ancient Georgia, figs. on pp. 206—209.

[55] D. TASIĆ et al., Studenica. Beograd 1968 (with color illustrations).

[56] A. VASILIEV, The Foundation of the Empire of Trebizond (1204—1222). *Speculum* 11 (1936) 3—37. For the history of the Trapezuntine Empire see W. MILLER, Trebizond, the Last Greek Empire. New York 1926. E. JANSSENS, Trébizonde en Colchide. Brussels 1969. H. AHRWEILER, 'Η αὐτοκρατορία τῆς Τραπεζοῦντος, in: Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους, vol. 9, 325—335. The social and cultural history of Trebizond is studied in A. BRYER, The Society and Institutions of the Empire of Trebizond (Unpublished doctoral thesis). Oxford 1967.

[57] Cf. the 14th century Greek chronicon of the Trapezuntine Empire of Panaretos, O. LAMPSIDES, *Ἀρχεῖον Πόντου* 22 (1958) 61—81.

[58] For the churches of Trebizond see G. MILLET, Les monastères et les églises de Trébizonde. *BCH* 14 (1895) 419—459. See also the inventory prepared under the direction of

However, the available evidence, mainly that of the frescoes of St. Sophia, datable to ca. 1260, may suggest a close affinity with metropolitan developments. In view of the intense political contacts of the Trapezuntine empire with Constantinople, it is perfectly reasonable to assume that Trebizond served as one of the places of refuge for emigrating Constantinopolitan artists after the Latin Conquest[59]. For the reasons suggested above Trebizond could have served as one of the principal channels for the transmission of Byzantine culture in Georgia.

The avant garde stylistic features, noted both at Vardzia and Kintsvisi, penetrated, through royal patronage, into such introvert monastic establishments as the cave complexes of David Garedža, in East Georgia. The frescoes at Bertubani, datable by the portraits of Tamar and George IV Lasha to the years 1212—1213[60], give ample evidence for such a penetration. The last reflection of the monumental style favored at the court of Tamar is observed in the wall paintings at Timotesubani, in East Georgia.

The frescoes of Timotesubani have been attributed by Eka Privalova to the patronage of Šalva Toreli, a distinguished member of the princely family of the area who held top administrative posts at the Georgian court between 1191 and 1225[61]. The inclusion of the portrait of Eugenios of Trebizond gives a terminus post 1204 for the dating of the frescoes. Despite their close inconographic and stylistic affinities with the paintings at Kintsvisi (cf. figs. 25 and 26), they appear to postdate this decoration of 1207. The paintings at Timotesubani reveal a special interest in volume

Professor A. BRYER, in *Ἀρχεῖον Πόντου*. G. MILLET and D. TALBOT RICE, Byzantine Painting at Trebizond. London 1936. D. TALBOT RICE (ed.), The Church of Haghia Sophia at Trebizond. Edinburgh 1968. M. RESTLE, Byzantine Wall Painting in Asia Minor, III. Recklinghausen 1967, figs. 523—541.

[59] The exodus of Constantinopolitans, especially those of the upper social strata, right after 1204 and during the whole period of the Latin Occupation, can be amply documented. Cf., for instance, a passage in Mesarites' Epitaphios, ed. A. HEISENBERG, Neue Quellen zur Gesch. d. lat. Kaisertums — Munich 1920 (repr. in: IDEM, Quellen und Studien zur spätbyz. Gesch. London, Variorum 1973, Nr. II) 62: "... Ἠδυνάμεθα καὶ ἡμεῖς ὡς καὶ οἱ λοιποὶ Κωνσταντινουπολῖται ἀπελθεῖν εἰς τὴν τοῦ Λάσκαρι χώραν τοῦ βασιλέως κῦρ Θεοδώρου τοῦ Κομνηνοῦ καὶ εἰς τὴν τοῦ Κομνηνοῦ κῦρ Δαυὶδ καὶ εἰς τὰς τῶν ὁμοπίστων ἡμῖν βαρβάρων χώρας, ἀλλὰ καὶ εἰς αὐτὴν τῶν Τούρκων, ὃ καὶ πολλοὶ πεποιήκασι". Cf. H. AHRWEILER, L'expérience nicéene. *DOP* 29 (1975) 29.

[60] G. ČUBINAŠVILI, Peščernye monastyri David — Garedži. Tbilisi 1948. AMIRANAŠVILI, Istorija gruzinskogo iskusstva 279—281, pls. 159—164. LAZAREV, Storia 311—312, 346, note 155. ALIBEGAŠVILI, Svetskij portret 27, figs. 19—22.

[61] E. L. PRIVALOVA, Rospis'hrama v Timotesubani, in: Srednevekovoe Iskusstvo 118—130 (with illustrations). EADEM, Rospis' Timotesubani. Tbilisi 1980. For illustrations see MEPISASHVILI and TSINTSADZE, The Arts of Ancient Georgia 211 and 212.

which, in certain instances, as in the depiction of the Virgin and other figures in the scene of the Last Judgment (fig. 29), assumes an exaggerated form. In addition to this feature which constitutes a marked difference from the style of Kintsvisi, the modeling is more elaborate and the classical elements less apparent. The drapery style reveals a rigid and linear rendering of the folds, as well as a taste for vivid non-saturated colors with a strong decorative appeal. Compared to the other decorations of the same group, the paintings at Timotesubani show a more pronounced local character.

The third and fourth decades of the 13th century mark a sudden break in the brilliant development of artistic activities in Georgia on account of the invasions of the Mongols. Monumental painting of outstanding quality is again revived in the last decades of the century and reflects stylistic developments in contemporary Palaeologan decorations. One of these fresco cycles is included in the funerary chapel of the Bagratid ruler David Narin (1245—1292), the grandson of Tamar, at the monastery of Gelati. The chapel is appended on the south side of the main church and preserves paintings of various periods. Those belonging to the initiative of David Narin should be ascribed to the last years of his rule, on stylistic grounds[62]. Characteristic examples are provided by the celebrating bishops in the apse (figs. 28 and 32), who bring us into the familiar atmosphere of Palaeologan decorations close to the turn of the century. The rather short figures with large heads and expressionistic features are reminiscent of hagiographic portraits in the St. Euthymios chapel of St. Demetrios in Thessaloniki (1302—1303), in the church of St. George at Omorphi Ecclesia near Kastoria and in the Olympiotissa at Elasson in Thessaly (datable between 1295 and 1304) (fig. 34)[63]. The use of thin white lines for the hair, moustache, eyebrows and beard and for the highlights on the faces is noticeable in all these frescoes. A Greek artist would seem to have been responsible for this group of paintings in the chapel of David Narin.

The frescoes at the monastery of Sapara, the residence of the Jakelis, powerful rulers of Samtzkhe, represent one of the outstanding decorations preserved in Georgia. The paintings of the main church, dedicated to St. Sabas, are not all of the same period. The larger part is undoubtedly connected with the initiative of Beka I Jakeli (1285—1309), who is depicted holding the model of the church, in the company of other members

[62] LAZAREV, Storia 345—346, note 152.

[63] Cf. D. MOURIKI, Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece at the Beginning of the Fourteenth Century, in: L'art byzantin au début du XIVe siècle. Symposium de Gračanica, 1973. Beograd 1978, figs. 6 and 26—28.

of his family[64]. This particular group of paintings illustrates two different styles exemplified by the Deisis (fig. 30) and a bishop (fig. 33) in the apse, on the one hand, and the scenes of the Transfiguration (figs. 31, 35) and the Marys at the Tomb (fig. 39), in the south crossarm, on the other. In the frescoes of the first style, thick-set figures have large heads with fleshly faces, large, usually round, eyes, arched eyebrows and, in some cases, large red touches on the cheeks. This style, which harks back to works of the type of the frescoes in the Holy Apostles at Peć (ca. 1250)[65], is noticeable in a large number of Byzantine decorations, datable to the last quarter of the 13th century, such as the earlier group of frescoes in the Metropolis of Mistra[66] and one layer of the frescoes in the Metropolis of Veria[67]. Despite these similarities, the schematic handling of the drapery retains the Georgian taste for linear patterns. By contrast, the work of a different painter in the south crossarm reveals in all respects the salient features of metropolitan works of the Palaeologan style of the late 13th century. The figures have small heads with refined features conveying a sweetness which recalls Western works. The angel in the scene of the Marys at the Tomb, in particular, has a gracious serenity on his softly modeled face which betrays a classicizing model. Light flesh tones and green shadows contribute to this idealized appearance. The ample garments of the figure, rendered with yellow ochre in subtle transitions of tones, enhance its monumentality. In all the scenes of this particular section of the nave the plasticity of the bodies is emphasized by flowing garments conveying the impression of silk. Two further stylistic features, namely movement and a special interest in landscape as a means of spatial illusion, are worth mentioning. The agitated postures of the apostles in the Transfiguration, with such familiar details as the fluttering end of Peter's himation, are typically Palaeologan. The dramatic quality of the scene is furthermore emphasized by the rocky landscape which becomes an integral part of the composition, thus creating the illusion of depth. By contrast, landscape elements in Georgian painting generally acquired a decorative function. The refined style of this particular group of frescoes at Sapara is closer to the style of several illuminated manuscripts of the second half of the 13th century, such as the Gospel books of the monastery Iviron cod. 5[68] and of the former Phillipps

[64] AMIRANAŠVILI, Istorija gruzinskogo iskusstva 285—286.

[65] Cf. HAMANN—MAC LEAN and HALLENSLEBEN. Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien, figs. 100—114.

[66] Cf. M. CHATZIDAKIS, Νεώτερα γιά τήν ἱστορία καί τήν τέχνη τῆς Μητρόπολης τοῦ Μυστρᾶ. *DChAE*, ser. 4, vol. 9 (1979), pls. 37—48a and 49—57.

[67] Cf. M. MICHAELIDIS, in *Ἀρχ. Δελτ.* 26, 1971 (1973), Χρονικά, pl. 27.

[68] S. M. PELEKANIDIS, P. C. CHRISTOU, Ch. TSIOUMIS, S. N. KADAS, The Treasures of Mount Athos. Illuminated Manuscripts, II. Athens 1975, figs. 11—40.

Collection (No. 3887)[69]. The painter of these remarkable frescoes was probably a Byzantine.

Regarding the channels of transmission of this new influx of Byzantine styles in Georgia the following remarks may be made. The reestablishment of Constantinople as the capital of the Byzantine state in 1261 certainly gave grounds for the return to this city of Greek artists of the "diaspora". Artistic patronage, though on a less grandiose scale than before, received a fresh impetus[70]. Consequently, favorable conditions were created for novel artistic ideas and styles. On the other hand, the Grand Comneni of Trebizond, who also aspired to the imperial throne of Constantinople, had to abandon such claims. They became more oriented towards the countries of the Caucasus and more particularly Georgia and to the sea ports of the northern part of the Black Sea. The contemporary political developments are reflected in the new title of the Grand Comneni "πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ πάσης Ἀνατολῆς, Ἰβήρων καὶ Περατείας". This title, which has so far been documented only from the 14th century on, is indicative of the close family relations and traditional friendship between the imperial dynasties of Trebizond and Georgia, but also of the fact that a section of Georgia, that of Lazica, belonged to the territory of the Pontic state[71]. The wall paintings of St. Sophia at Trebizond, attributed to the last years of the rule of Manuel I (1238—1263), include, in addition to predominantly "metropolitan" features, which find parallels in the key decoration of the period at Sopoćani[72], certain specifically Caucasian elements, such as the depiction of figures on the embrasures of the windows of the central cupola[73]. The influence of the paintings of St. Sophia has already been

---

[69] H. BUCHTHAL, An Unknown Byzantine Manuscript of the Thirteenth Century. *The Connoisseur* CLV (1964) 217—224.

[70] The Deisis mosaic in the south gallery of Haghia Sophia should be one of the very first works of monumental painting to have been produced in Constantinople immediately after the reconquest of the city from the Latins. The dating of the mosaic to this period, suggested by O. DEMUS, Die Entstehung des Paläologenstils in der Malerei, in: Berichte zum XI. Internationalen Byzantinistenkongreß, München 1958. Munich 1958, 16, tends to be now generally accepted. Conclusive evidence is presented in the forthcoming study on the mosaic in *DOP* by R. CORMACK and E. J. W. HAWKINS.

[71] The title is mentioned for the first time in the chrysobull of Alexios III (1349—1390) which grants privileges to the Venetians. See D. A. ZAKYTHINOS, Le chrysobulle d'Alexis III Comnène, empereur de Trébizonde, en faveur des Vénitiens. Paris 1932, 37. Cf. AHRWEILER, Ἡ αὐτοκρατορία τῆς Τραπεζοῦντος 326.

[72] TALBOT RICE, The Church of Haghia Sophia at Trebizond 239—240.

[73] Some architectural and sculptural features of St. Sophia which indicate Caucasian influence were mentioned ibid. 21, 23, 47 and 54.

noted in the late 13th century Georgian frescoes at Ači in the southwest part of the country[74]. The Jakelis of Samtzkhe, who ostentatiously followed an independent policy in their relations with the neighboring states, came into close contact with the Trapezuntine empire. It is worth-mentioning that the daughter of Veka I married the Grand Comnenus Alexios II (1297—1330). A detailed comparison of the frescoes of Sapara, after their cleaning, and those of St. Sophia at Trebizond may reveal special affinities between the two monuments.

The first half of the 14th century which represents the most brilliant period in the history of Palaeologan monumental painting is not sufficiently illustrated by the extant decorations in Georgia. The most ambitious fresco ensemble of this period is probably that of Zarzma, not far from Sapara (fig. 37). However, its repainting at the beginning of this century does not permit detailed observations[75]. The donors, depicted on the walls of the church, are the Jakelis. The frescoes of Zarzma appear to have a close stylistic affinity with a series of fresco cycles in Macedonian and Serbian monuments of the first half of the 14th century. Since special elements of similarity seem to be shared by these paintings and certain Athonite fresco cycles, such as those at Vatopedi[76] and Chilandari[77], it is probable that the monastery of Iviron which had developed special contacts with Zarzma, was involved in its decoration[78].

Georgian monumental painting, preserved in the western part of the country, supplements in a fundamental way the extant pictorial evidence regarding metropolitan decorations of the second half of the 14th century. Gelati preserves a fragmentary fresco cycle including parts of the Last Judgment and several hagiographic portraits, as well as the portrait of the donor close to a depiction of the Virgin, in an oblong hall located on the west side of the chapel of David Narin; this hall served as a burial place for members of the Bagratid family. The stylistic evidence of the frescoes, combined with that of the fragmentary inscription accompanying the portrait of the donor, identifies "Bagrat, king of the kings" with Bagrat V

---

[74] Dz. IOSEBIDZE, Rospis'Aci — pamiatnik gruzinskoj monumentalnoj živopisi konca XIII veka. Avtoreferat (Tbilisi 1980).

[75] AMIRANAŠVILI, Istorija gruzinskogo iskusstva 284—285. LAZAREV, Storia 403 and 439, note 234. L. EVSEEVA, Peinture murale du XIV[e] siècle dans l'église du monastère Zarzma. Communication. II[e] Symposium International sur l'Art Géorgien. Tbilisi 1977.

[76] MILLET, Athos, pls. 81—94.

[77] Ibid., pls. 59—79. Both the frescoes of Vatopedi and of Chilandari have undergone extensive repainting. Those of Chilandari are actually being cleaned.

[78] Cf. EVSEEVA, Peinture murale du XIV[e] siècle dans l'église du monastère Zarzma 13.

(1360—1395). The refined faces and the rendering of the drapery, based on a play of white highlights on darker surfaces, as shown in a detail of the Last Judgment (fig. 38), hark back to the style of Kariye Djami illustrated by a detail of the identical composition (fig. 36). On the other hand, the broken folds display an angularity enhanced by the use of nervous highlights, as in some examples of fresco painting of the second half of the 14th century, such as that of Ivanovo[79].

A special place in the history of Georgian monumental painting should be assigned to the frescoes in the church of St. George at Ubisi[80]. A recent re-examination of the dedicatory inscription in the apse by Professor Beridze has shown that the name of Damiane, attributed so far to the painter, applies actually to the donor, the name of the painter being Gerasime. Although the frescoes reveal an anthology of Palaeologan stylistic trends, they all share a common feature, namely extremely elongated figures with small heads, as shown, for instance, by the depictions of the bishops and deacons (fig. 40) in the apse, as well as by the portrait of the patron saint (fig. 41) on the south wall of the nave. Facial types and stylistic conventions regarding the treatment of the human body go back to models of the type of the mosaics and frescoes of Kariye Djami. The exaggerated interpretation of this heritage is evident in the rendering of the faces of St. George (fig. 41) and St. Cosmas (fig. 42). The refined, but extremely desiccated traits of the face of George and its haggard appearance make the faces of Kariye Djami look almost classical. Apparent in the portrait of St. Cosmas is an expressionistic emphasis of the high forehead, characterized by two large, bulbous projections. Analogies may be found in some icons of the Late Palaeologan period[81].

At Ubisi the drapery style is also an exaggerated interpretation of Palaeologan conventions of the early decades of the 14th century. Although the bodies lack in physical presence, they are usually enveloped by voluminous garments with unnecessary accumulations of folds and fluttering ends, as shown by the episodes of the Communion of the Apostles (fig. 43). A juxtaposition of one of the episodes of this composition and a group of figures from the Anastasis in the Kariye Parecclesion (fig. 44) shows that the latter is the ultimate model of the style of the paintings at Ubisi. The dramatic play of angular white highlights on the draperies is

[79] M. BITŠEV, Stenopisite v Ivanovo. Sofia 1965.

[80] AMIRANAŠVILI, Istorija gruzinskogo iskusstva 276—278, pls. 152—156. LAZAREV, Storia 309, 402 and 438, note 229. S. AMIRANAŠVILI, Georgian Painter Damiane. Tbilisi 1974.

[81] Cf. G. BABIĆ, Icônes. Paris 1980, 24, pl. 37.

reminiscent of certain decorations with metropolitan affiliations from the second half of the 14th century, such as the frescoes of Ivanovo and the work of Theophanes and his followers at Novgorod. The frantic movement which characterizes many figures in the Georgian monument is also a special feature of the above decorations and of certain illuminated manuscripts, datable to the same period[82]. These unclassical tendencies, also apparent in a predilection for ugly profiles and a lack of decorum in the rendering of postures, are counterbalanced to some extent by retrospective elements, such as a judicious use of architectural fantasies and a subordinate role of the landscape in many scenes (fig. 45). The impressive variety of models at the disposal of the painters at Ubisi gives additional support to the assumption of their metropolitan affiliations.

The fragmentary fresco cycle at Lyhne[83] in Abhazia of West Georgia seems even more closely dependent on Greek models when compared to the paintings at Ubisi. The use of Greek and Georgian inscriptions in this church probably indicates the presence of Byzantine painters. Although the stylistic affinities with the frescoes at Ubisi are evident in a detail of the Communion of the Apostles (fig. 48), the exaggerations noticed in the style of the other monument, especially in the rendering of the drapery, are missing here. It may be noted that of all regions in West Georgia, more accessible to Byzantine influence compared to East Georgia, for geographical and political reasons, Abhazia, on the northwest, is the closest to Constantinople. A further fresco cycle which also belongs to the climate of late 14th century Palaeologan painting is that at Sori in Racha[84]. Here, the human figure has lost its monumentality and became subordinate to the landscape and architecture of the scenes.

The only decoration in Georgia which can be attributed to a Greek painter on the basis of documentary evidence is that of Tsalendžiha in Mingrelia of West Georgia[85]. The invitation of an artist from Constantino-

[82] See, for instance, the New Testament and Psalter of Moscow and the codex of John Cantacuzenus in Paris. LAZAREV, Storia, figs. 509, 510, 515 and 542.

[83] LAZAREV, Storia 402, 438, note 226. THIERRY, Peinture médiévale géorgienne 415. The photograph of fig. 48 is reproduced from fig. 3 of this study. L. CHERVACHIDZE, Peinture murale de l'église de Lykhne. Communication. IIe Symposium International sur l'Art Géorgien. Tbilisi 1977.

[84] AMIRANAŠVILI, Istorija gruzinskogo iskusstva 278—279, pls. 157—158.

[85] LAZAREV, Storia 373—374, 417, note 81 and figs. 519—525. I. LORDKIPANIDZE, La peinture murale de Tsalendjikha. Peintre — Cyr Manuel Eugenikos. Communication. IIe Symposium International sur l'Art Géorgien. Tbilisi 1977. H. BELTING, Le peintre Manuel Eugenikos de Constantinople, en Géorgie. Cah. Arch. 28 (1979) 103—114.

ple, namely Manuel Eugenikos, is attested by one Greek and two Georgian inscriptions in the church. The rule of the patron Vamek Dadiani, feudal lord of the area (1384—1396), provides the date of the paintings. With the exception of the dedicatory inscription, Greek inscriptions are rare in the church and are only found in distant places such as the cupola.

As already noted, the hand of the master painter may be detected in a small part of the extant decoration[86]. Closer examination of the frescoes reveals the involvement of at least one more Greek painter, the assistant of Eugenikos, and probably two local masters. Although the style shows a homogeneous character, the division of labor may be established through differences in the quality. The figures have small heads and elongated bodies as at Ubisi. Faces show a light complexion and striking green-blue eyes. The smooth modeling reveals the predominance of light flesh tones, light green shadows and a fine network of white lines, radiating from the area around the eyes and covering a large section of the face. Poses are characterized by a certain instability, which imparts to them a languor, reminiscent of Preraphaelite painting. In the work of Eugenikos, as best illustrated by the Gabriel figure close to the entrance on the west wall (fig. 46), a lyrical quality is enhanced by pastel, pearl-like tonalities. The whole figure turns on its axis, and forms an appealing "figura serpentinata". One of the great qualities of Eugenikos is manifested in his special talent in the arrangement of figures in space and the integration of figural and landscape elements into a unique synthesis. Scenes as those depicting Daniel in the Lions' Den (fig. 47) and St. George killing the Dragon are perfect examples of this approach. The scenes reflect the Hellenistic current of Byzantine painting by their adherence to the essentials of antique illusionism, evident in the rendering of hills bathed in light, an airy atmosphere and a calligraphic treatment of the trees.

The style of Manuel Eugenikos cannot be detected in other examples of monumental painting outside Georgia. However, it was convincingly related to specific works of icon painting, such as the Pantocrator of 1363 of the Hermitage and the Archangel Michael of the Byzantine Museum in Athens[87]. The special technique in the handling of bunches of thin white lines on the faces, apparent at Tsalendžiha and in this category of icons, are of fundamental importance in the development of the expressionistic style of Theophanes and his followers at Novgorod. In contrast to the Theophanian idiom, the style of Eugenikos is endowed with a static, melancholy quality, with an unmistakable fin-de-siècle flavor. Unlike

[86] Ibid. 106—112.

[87] Ibid. 108.

Theophanes who employed a monochromatic palette, his compatriot fused the colors with a rare subtlety.

At Tsalendžiha the work of a second painter, probably a Greek assistant of Eugenikos, has translated the style of the master in an expressionistic manner, which is closer to the work of Theophanes. The network of white lines on the faces does not reveal any modeling, as shown, for instance, in the depiction of St. Christophoros (fig. 50). The same applies to the rendering of the garments which have a stiff quality.

The paintings of Tsalendžiha provided the grounds for the style of several decorations in the area. The frescoes of the funerary chapel on the south side of the church at Hobi, which was meant as the burial place of Vamek Dadiani, the ruler of Mingrelia, and his family, are a very interesting example of this group[88]. The style of the paintings is homogeneous and reveals close affinities with the frescoes of Tsalendžiha, as shown by a detail of the Descent into Hell (fig. 51). The same green-blue eyes characterize the faces which show a modeling of ochre, green, red and white for the highlights, integrated in a painterly manner. The bodies retain the long proportions noticed at Tsalendžiha, but the colors of the garments are darker and more saturated. These wall paintings should probably be assigned to one of the assistants of Manuel Eugenikos at Tsalendžiha[89].

An even more faithful recreation of the style of Manuel Eugenikos may be noticed in a fresco cycle which has been dated to the period between 1412 and 1431. Reference is made to the fragmentary decoration at Nabahtevi[90] which reveals two different styles. Only the one exemplified in a detail of the Last Judgment (fig. 49) is closely related to the paintings of Tsalendžiha. A second group of paintings, which bear Greek inscriptions, are closer to contemporary developments in Byzantine monumental painting, as illustrated by the frescoes of the Pantanassa at Mistra[91]. The fresco depicting St. John the Baptist at Nabahtevi (fig. 52) is a good illustration of this new approach. The patronage of this fresco cycle was due to one of the powerful feudal lords of the area, Koutsna Amiredjibi, grandfather of king Alexander I. The artistic project in question is dated to the period after the last invasion of Tamerlan in Georgia.

[88] I. G. Lordkipanidze, Rospis' pridela Vameka Dadiani v Hobi, in: Srednevekovoe Iskusstvo 131—144 (with illustrations). The photograph of fig. 51 is reproduced from this article.

[89] Cf. ibid. 144.

[90] I. Lordkipanidze, Rospis'Nabahtevi. Tbilisi 1973. The photographs of figs. 49 and 52 are reproduced from pl. III and fig. 16 of this monograph.

[91] G. Millet, Monuments Byzantins de Mistra. Paris 1910, pls. 137—148.

The discussion of the Georgian monumental decorations undertaken in this report may lead to specific conclusions regarding the subject of our research. However, in order to avoid the formation of a distorted view of this material through omissions, certain additional data and clarifications should be taken into consideration. It may be emphasized that the works surveyed so far do not in any way represent an anthology of stylistic developments in Georgian painting. They were selected according to the objective of this research which inevitably necessitated the exclusion of a vast number of monuments. A wider range of material would have contributed in defining the metropolitan and local aspects of Georgian painting in a more precise way. Moreover, an account of the architecture of the churches would have given a clearer picture of the layout of the paintings and of the aesthetic solutions provided in each case. Since architecture is the better known of all branches of artistic activity in Georgia[92], this omission, dictated by the limited scope of this paper, was inevitable. It may be noted that the painted churches in question are impressive architectural works, usually of the domed type. Exceptions are observed at Bačkovo, Vardzia, Ubisi, the funerary chapel of David Narin at Gelati and that of Vamek Dadiani at Hobi, which provide a unified interior space covered with a barrel vault. An adequate knowledge of the iconography of Georgian monumental painting would have enriched our insights into the subject of this report as well. Many iconographic schemes and themes in these decorations adhere to the early Christian oriental tradition, but may coexist with the latest metropolitan iconographic innovations; our Plinian methodology about the "firsts" in Byzantine iconography should thus be revised in the light of this pictorial material[93].

Regardless of the above limitations, a direct knowledge of the Georgian decorations leads to two main conclusions: 1) A large number of ambitious projects were constantly undertaken throughout the medieval period on the initiative of the reigning dynasty and the upper class in Georgia. 2) These decorations follow, for the most part, the latest stylistic developments in Constantinopolitan painting.

Compared to the monuments within the territory of the Byzantine empire and, to a lesser extent, those preserved outside its frontiers,

[92] For Georgian architecture see V. Beridze, Quelques aspects de l'architecture géorgienne à coupole. Tbilisi 1976. Mepisashvili and Tsintsadze, The Arts of Ancient Georgia.

[93] See, among many studies, J. Lafontaine—Dosogne, Recherches sur les programmes décoratifs des églises médiévales en Géorgie en relation avec la peinture monumentale byzantine. Communication. IIe Symposium International sur l'Art Géorgien. Tbilisi 1977.

patronage in Georgia can be established by the donors' portraits, regularly included in the churches. The material discussed in this paper has shown the involvement of the Bagratids, of high dignitaries of the royal court and powerful local rulers. A survey of the extant monumental painting in this country also illustrates a secular patronage. The monuments considered here, which were mostly private monastic foundations, served as prestigious landmarks on land owned by members of the ruling class. In addition, larger monastic complexes greatly contributed to the production of monumental painting. Nevertheless, even in these instances, patronage was often royal, as shown by the cave complex of Vardzia and by several monuments in the oldest and most significant group of hermitages at David Garedža (cf. Bertubani and Oudabno)[94]. On the other hand, the scarcity of evidence concerning medieval Georgian cities does not permit one to define the nature of patronage in the urban centers.

The prevailing type of patronage in medieval Georgia may account for certain characteristics of the painted churches. Donors reveal refined tastes, oriented towards metropolitan stylistic innovations. The methodological approach adopted in the discussion of the artistic material implies that the capital of the Byzantine empire was almost always responsible for the creation of stylistic innovations which circulated afterwards in all directions. The wide diffusion of certain stylistic trends appears to be a valid criterion for their attribution to Constantinople even in periods of political shrinking of the Empire. As already stated, due to the serious losses of material in the capital, a reconstruction of metropolitan evidence can only be based on extant decorations in the Greek provinces and in the powerful neighboring countries, such as Serbia and Russia, which received cultural imports from Byzantium. The metropolitan or quasi-metropolitan affiliations of these particular works may be inferred from the type of patronage, the widespread diffusion of the style adopted in each case and also from the quality. This is usually judged by the mastering of the naturalistic rendering of the human figure, inherited from antiquity. This last criterion has been seriously questioned in recent studies[95]. It cannot be doubted that bad quality art was also produced in the Byzantine capital. It

[94] For Bertubani see the bibliography in note 60. The frescoes of Oudabno were commissioned by the king Demetrios II (1271—1289). See Amiranašvili, Istorija gruzinskogo iskusstva 281, pls. 170—171.

[95] See especially C. Mango, Lo stile cosiddetto "monastico" della pittura bizantina, in: Habitat — Strutture — Territorio. Atti del Terzo Convegno Internazionale di Studio sulla Civiltà Rupestre Medioevale nel Mezzogiorno d'Italia, Taranto — Grottaglie 1975. Galatina 1978, 45—62.

is also understandable that the artists sent abroad by metropolitan authorities for the realization of certain projects were not always the best, probably as a result of the snobbish attitude of the Byzantines towards foreign cultures[96]. However, this type of transmission of Byzantine style is hardly relevant for Georgia. For instance, the Patriarchate of Constantinople which played a significant role in the introduction of Byzantine art in Russia, since the Russian Church was under its tutelage, could have hardly influenced Georgian decorations in the same way. Religious life in Georgia was oriented towards the Patriarchates of Antioch and Jerusalem since an early date and this was favored by the Georgian monastic communities in Syria und Palestine.

Unlike the case of the Patriarchate of Constantinople, the Byzantine court was undoubtedly responsible for the introduction of artistic forms into the Georgian court. Close family relations were formed between the reigning families of Constantinople and Georgia, as a result of intermarriages. Since Byzantium and Georgia followed parallel paths from the late 11th century on, the artistic "paternalism", noticeable on the part of the Byzantine court towards neighboring countries, such as Serbia or Bulgaria, may have been insignificant in the case of Georgia. Tradition and prestige favored the use of Constantinopolitan art by the above mentioned Georgian patrons.

The type and quality of Byzantine artistic forms introduced in Georgia during the medieval period were mainly determined by the tastes and ambitions of Georgian patrons. This is one of the most important conclusions drawn from a survey of the pictorial material. A predilection for metropolitan stylistic forms on the part of Georgian patrons may be attributed to the mythical prestige of the capital of the Byzantine empire as a brilliant and unique cultural center in the world. A special taste for the latest stylistic innovations indicates, moreover, the absence of psychological restrictions which, by contrast, made the Byzantines revert to tradition, certainly for reasons of self-consciousness and self-protection especially during periods of political decline. The members of the reigning dynasty and Georgian aristocratic patrons in general looked towards Constantinople and the Byzantine imperial court as the sources determining the highest standards of culture and good taste. The adoption of prestigious elements of the imperial garb and other Byzantine royal

[96] For instance, it has been considered for a long time that the mosaicists sent from Constantinople to decorate St. Sophia in Kiev possessed a somewhat rigid and archaising style.

insignia both by the Bagratids and less pretentious patrons should also be interpreted in this light[97].

The type and quality of the surveyed decorations of Georgian monuments show quick information on contemporary stylistic developments in Constantinople, a prompt response to these innovations and ample financial means to acquire them. As noted, the royal Georgian court certainly had direct access to the latest metropolitan styles through the Constantinopolitan court, the period of the Latin Occupation being the only notable exception. Other channels may have been used by less illustrious donors. This is very well illustrated in the case of the ruler of Mingrelia, who commissioned a Greek painter for the decoration of Tsalendžiha, through the services of two Georgian monks sent to Constantinople for this purpose. Similar initiatives may have been channeled through the Georgian monasteries founded in Constantinople and on Mount Athos. The basic purpose of these foundations was to enable Georgians to come into direct contact with Greek texts and culture in general. On the other hand, Trebizond was in all probability instrumental in the transmission of metropolitan stylistic innovations into Georgia on account of the strong contacts developed between the Trapezuntines and the Georgians. This view gains support from the established tradition of this city as a center of Greek culture.

A study of a number of Georgian decorations, such as those of Vardzia, Gelati, Sapara and Tsalendžiha, may suggest that at least one Byzantine master was instrumental in establishing the salient features of the style practised in each decoration. The only documented example from this point of view, namely Tsalendžiha, could hardly be a unicum. Special family relations between Georgian rulers and members of the Byzantine imperial family and social elite should have been responsible for the invitation of Greek artists in Georgia as well. Finally, the emigration of Constantinopolitan artists to this country after the Latin Conquest seems a natural consequence of these close relations. The rich cultural tradition and unlimited financial resources of Georgia were significant points of attraction. The fleeing of residents of the capital to the Greek empires in exile and also to "barbarian" neighboring countries which shared a common faith with the Byzantines is well documented[98]. The work of detecting the

[97] Not only the Bagratids but local princes as well are often depicted wearing Byzantine imperial garments. A case in point is the portrait of Vamek Dadiani (1384—1396), ruler of Mingrelia at Tsalendziha. Such garments and other imperial insignia were sent by the Byzantine court as gifts to Georgian kings and noblemen. Cf. W. DJOBADZE, The Donor Reliefs and the Date of the Church at Ŏski. *BZ* 69 (1976) 52—53.

[98] Cf. note 59.

presence of Byzantine artists in Georgian monuments is a delicate question, especially since a lot of the material has not yet been published. The role of visiting Byzantine artists in the decoration of churches in foreign countries is attested by documentary evidence preserved in Venetian[99] and Kievan sources[100]. It implies a close collaboration of the Greek painters with the local artistic forces, thus ensuring a direct apprenticing close to Byzantine masters.

Regarding the means of transmission of Byzantine styles in Georgia, an additional factor may be taken into consideration, namely the possibility of an extensive training of Georgian artists on Byzantine soil. It is hard to believe that the impetus for the foundation and decoration of churches in this country was mostly dependent on travelling Byzantine painters. Such sophisticated works as the frescoes of Ateni and the mosaic of Gelati, which I would not attribute to the presence of Byzantine masters, are difficult to assign to local artists with a limited apprenticing by travelling Greek masters. The constant peregrination of Georgian princes, intellectuals, soldiers and monks is in perfect accord with pertinent geographical, cultural and political factors in the history of Georgia. This channel appears to be a special idiosyncrasy of Georgian culture and needs further study.

Another probable means of transmission of Byzantine styles in Georgia are portable works, such as illuminated manuscripts, painted icons, enamels and various other items of the minor arts. Their circulation in medieval Georgia must have been on a big scale, as implied by the extant works.

The personal tastes of a patron may be judged only when several artistic projects sponsored by him have survived. In this context two special instances may be singled out. One concerns the fresco cycles of the end of the 12th and the first quarter of the 13th century which are connected with the court of Tamar. They are characterized by a sense of moderation and classicism, which stands in sharp contrast to the Late Comnenian heritage noticeable in other contemporary fresco cycles in Georgia. This particular feature finds a parallel in the preferences of the Serbian kral Milutin, as illustrated in a number of fresco decorations commissioned by him in the early 14th century. The paintings which decorate foundations of Vamek Dadiani, the ruler of Mingrelia, and other

[99] O. DEMUS, Die Mosaiken von San Marco in Venedig. Baden bei Wien 1935, 66.

[100] LAZAREV, Old Russian Murals and Mosaics 13—14. Cf. MANGO, Lo stile cosiddetto "monastico" 59—60. The question of the collaboration of Byzantine and Russian artists has been dealt with in several studies of V. LAZAREV. For the relevant bibliography and some special remarks on it see MANGO, ibid. 52, note 19.

monuments in the same area are a second interesting case. For many decades the refined style of Manuel Eugenikos survived in this region in a number of variations.

In addition to an obvious taste for stylistic innovations closely related to developments in Byzantine painting, the extant pictorial material in Georgia shows the use of many aesthetic devices of an unmistakable local character. These elements would have been inacceptable to the tastes of Greek patrons, determined to a large extent by tradition. For instance, one may recall an apparent tendency to disrupt the unity of scenic compositions in Georgian churches by the disposition of pictorial elements on different planes. A special preference for separating the scenes and portraits, as well as the registers of scenes, by ornamental bands is another Georgian feature. A further persistent element in Georgian monumental painting is the placing of the figures of the bottom zone at a considerable distance from the ground. An adherence to strict principles of symmetry and the absence of a flowing rhythm pervading the pictorial elements also belong to the Georgian tradition. Some of the characteristics of Georgian work, as distinguished from that of Byzantine artists, have been observed in the course of this paper. The existence of even one Byzantine workshop commissioned to complete a monumental decoration in its entirety cannot be proved from the extant monuments. Even in cases where the presence of Byzantine artists can be safely inferred, they are as a rule working together with local ones. The traditional standards in the art of painting followed by Byzantine artists and the characteristics inherent in Georgian painting provide the bases for evaluating each of these contributions.



ANTHONY CUTLER / UNIVERSITY PARK, PENNA.

ART IN BYZANTINE SOCIETY: MOTIVE FORCES OF BYZANTINE PATRONAGE

With four plates

I

I intend to interpret my charge to speak on *Die Kunst in der byzantinischen Gesellschaft* quite literally. I shall attempt to see works of art as products, in the strict sense of the term, rather than as "reflections" of the world in which they were made. The realities of that world escape when one chooses to look at the carved or painted image, for Byzantine art, no less than its literature[1], is a distorting mirror. On the other hand, to reduce a work of art to the status of a product is to recognize it as an object designed to fulfill a particular purpose within a particular setting. For this reason we shall be concerned largely with dated or closely datable works, known in their mundane context. This is not to argue that such knowledge is a sufficient account of a work of art. The variation, for example, in eleventh-century church plans or the manners of Palaiologan wall-painting shows that their nuances are not absolutely determined by the circumstances of their creation. But these varieties are limited in number and share certain dominant characteristics. For our purposes their likenesses are more significant than their differences since they reveal the limits imposed by their function upon a theoretically infinite range of variation and, further, the conventions that guided both the hand of their maker and the taste of their patron. For this reason, again, we shall be concerned with works for which the source of funds or, at the very least, the social level of the sponsor, is known to us.

Put another way, we are concerned with the *point* of an artistic performance. For an understanding of this, the apprehension of the conventions to which it subscribes is necessarily prior (but not totally explanatory). The purpose of a consular diptych was not the same as that of an ivory that the same sponsor may have commissioned as a gift to a church.

[1] C. MANGO, Byzantine Literature as a Distorting Mirror. Inaugural Lecture. Oxford 1975.

And the significance of this different purpose extends beyond the form and iconography of the two objects. As the scholastics showed, motive or intention is itself a cause in the sense that it is antecedent to and contingently connected with an act[2], in this case an act of commission, of creation, sometimes of acquisition and often of display. The purpose or point of a work of art is usually more conventional — that is to say, less subject to variation — than its form or content. And the conventions that it follows are born of the circumstances in and out of which it emerges. A context is, by definition, broader than the style or iconography of a single work. In a conventional society such as Byzantium, then, an understanding of the context of a work of art is a necessary preliminary to its comprehension.

The context in which I shall examine some Byzantine works of art is that of the material wealth of a particular period, the sort and sources of funds that were available to patrons of known rank below that of the emperor. It is wealth that permitted ostentation and encouraged emulation. The possession of lesser funds stimulated co-operation among less fortunate patrons and the imitation of splendour in less precious materials, so much so that we can recognize a "hierarchy of metals"[3]. Traditionally, art historians search for connections, stylistic, iconographic and technical. The study of patronage propounds not another, more exalted kind of affinity but one that underlies these more familiar areas of investigation, illuminating both them and their context. Yet if wealth fueled the engine of artistic patronage it is in itself an insufficient explanation of this complex mechanism. This is to be sought in social processes such as private ostentation and communal cooperation and the emulation and imitation that are my main topics. It is these processes and attitudes, not social classes[4], that served to define the purposes of Byzantine works of art and to steer patronage in the directions that it took.

II

a. *Communal and Co-operative Patronage*

The availability of funds accounts for the undertaking of, but not the choices involved in, ventures of patronage. The affluent inhabitants of

[2] Cf. Q. SKINNER, Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory* 8 (1969) esp. 39—48.

[3] I borrow this term and some of the ideas and examples that follow from a forthcoming study, Anthony CUTLER and John W. NESBITT, L'arte bizantina e la sua pubblica.

[4] Cf. V. J. DJURIĆ, Actes du XVe Cong. Int. d'Et. byz. I. Athens 1979, 159—252.

sixth-century Antioch, like their predecessors, poured their money into private villas and baths, while their contemporaries in Palestine bestowed their wealth on ecclesiastical buildings[5]. The implications of this contrast are not limited to the observation that Antiochene culture retained a pagan flavour longer than that of the landowners to the south who built synagogues and churches. These religious foundations were the product of their zeal but their dedicatory inscriptions also evince a specific desire for commemoration. Mosaics naming and honouring them could equally well have been laid in baths and other public buildings. The point is that, for the most part, they were not. That this was deliberate is evident from the commentary of Choricius on an apse mosaic in the church of St. Sergios at Gaza, built by Stephen, the governor of Palestine: "With the bishop as partner of his labours, he has donated the church to his fellow-citizens, knowing well that whereas other liberalities result only in the adornment of the city, the construction of churches brings in not only beauty but a name for godliness beside"[6].

Not only the motive but the mechanism of this act of patronage is here made clear. In smaller towns a co-operative effort was called for. Each of the dedicatory mosaics in the churches of Nebo contains the name of Kometissa or one of her relatives. These contributions from what must have been a leading family of the community were supplemented by the gifts of others like John, son of Ammonios, who had his portrait included in the decoration of the church of St. George. This undertaking was directed by the *oikonomos* and the *paramonarios* of the church who were probably responsible for integrating such large donations with "the offering and work of the people of the village", as the main dedicatory panel puts it[7]. Between 526 and 533, similar diffuse contributions — of a bishop, a *paramonarios*, a military tribune and other lay members — made possible the building of at least two churches at Gerasa[8]. Such efforts would seem to be organized *ad hoc*, the results of a fund-raising drive. But about 500 a church at Anemurium received a floor mosaic (fig. 1) paid for by a benevolent association (*philiakon*) that was already in existence and composed of individuals from the community at large. The text reads "Through the

[5] C. DAUPHIN, Mosaic Pavements as an Index of Prosperity and Fashion. *Levant* 12 (1980) 112—134.

[6] Laud. Marc. I, 29, trans. C. MANGO, The Art of the Byzantine Empire. Sources and Documents. Englewood Cliffs 1972, 62.

[7] S. SALLER and B. BAGATTI, The Town of Nebo. Jerusalem 1949, 141, 163.

[8] C. KRAELING, Gerasa, City of the Decapolis. New Haven 1938, 476—84. Cf. J. LASSUS, Sanctuaires chrétiens de Syrie. Paris 1947, 249—61.

intercession of the Holy Apostles, the same fellowship of people here was strengthened; they renewed the work of the mosaic of the narthex; through their prayers let all be granted mercy"[9]. The term *philiakon* recurs on a second Cilician document (undated) from a grave at Korykos: "sarcophagus of the fellowship of St. Charitine"[10]. Here the fellowship may have been a burial society or a group devoted to the maintenance of a local sanctuary. Its form of organization is unknown but it may have been quite large. An ivory diptych from a parish in the diocese of Hermonthis or Coptos, in use between 623 and 662, records the thank-offerings of "Abbas Benjamin, our most reverend Patriarch and Abbas Psythios, our most holy bishop". The inscription goes on to ask for the welfare of "all of those who have contributed their gifts today". The list of donors includes at least thirty-one names[11].

Most of the testimony for communal patronage comes from the eastern part of the Empire but, one notes, it is far from being an exclusively rural phenomenon. In the capital and cities of the West, one cannot rule out the possibility of multiple contributions to magnificent undertakings. While the monograms on the impost blocks at S. Vitale in Ravenna are limited to those of the bishop Victor and the banker Julian and thus suggest a very restricted sponsorship of this undertaking, it may be that the great variety of monograms (as yet undeciphered) on the cornices of St. Polyeuktos in Constantinople indicates that the princess Anicia Juliana was not the sole patron of this most elaborate church.

In post-iconoclastic Byzantium communal patronage was apparently much reduced both in the number of participants and in the range of its endeavours. Nearly eighty years ago Dobschütz pointed to the existence of a "diaconate of brothers" formed to serve the icon known as Maria Romaia, placed in the Chalkoprateia about the middle of the ninth century by the empress Theodora; one of the association's main functions was to parade it at regular intervals, a custom preserved, as an eleventh-century source reports, in its author's own day[12]. Not much evidence for similar activities has come to light since Dobschütz, although the existence of a lay confraternity in Thebes, devoted to an image of the Virgin and in existence in 1048, has been demonstrated[13]. Visual evidence for such a cult is

[9] J. Russell, *Classical News and Views* 21 (1977) 8. Russell's trans. slightly modified.

[10] J. Keil and A. Wilhelm, Monumenta Asiae minoris antiqua III. Manchester 1931, no. 788; see also nos. 580, 780. Cf. H. Delehaye, *AnBoll* 77 (1954) 8, note 1.

[11] O. M. Dalton, Guide to the Early Christian and Byzantine Antiquities of the British Museum. London 1921, 114.

[12] *BZ* 12 (1903) 201—202.

[13] J. Nesbitt and J. Wiita, A Confraternity of the Comnenian Era. *BZ* 68 (1975) 360—84.

provided by the fresco, recently discovered in Arta, depicting a processional litany in honor of an icon of the Hodêgêtria[14]. There can be little doubt that the ceremony depicted took place in Constantinople since it accords well with the late-twelfth-century description by an anonymous English traveller of just such a parade in honour of an icon kept in the monastery of the Hodêgêtria near St. Sophia[15]. In the fourteenth century Clavijo and Tafur amplify the account of this metropolitan *panegyris*, the latter telling of an honour guard of twenty men in distinctive red uniforms formed to serve the icon[16]. As in Middle Byzantine towns, the festival promoted both veneration and, one may surmise, good business: at the lower edge of the piazza in the fresco, perambulating merchants hawk their wares. The sense of community approaches that in Lorenzetti's *Effects of Good Government* but, significantly, the fresco was painted in a monastery church not a *palazzo pubblico*. The same, of course, is true of the painting at Markov Manastir, near Skopje, which has been associated with the procession of the Hodêgêtria icon from the Pantokratôr monastery in the capital[17].

Nothing in these paintings nor in the travellers' tales that provide a context for them, suggests that the *diakoniai* sponsored the making of the icons in question. Indeed, save possibly for Karabaş kilise painted in 1060/61 (perhaps a century after the hollowing-out of this Cappadocian church), there is reason to believe that participatory activity in Middle and Late Byzantium was directed more towards the cult than the creation of works of art. For the decoration at Karabaş, the *syndromê* seems to have been limited to the living beings depicted and named in the inscription as the *prôtospatharios* Michael Skepidis, the nun Catherine (possibly his wife) and the monk Nyphon[18]. Even this act of patronage may more properly belong in the category of private foundations considered immediately below. In this light the efforts of Serbian aristocrats banding together after the death of king Milutin (1321) to have small churches (Karan, Dobrun, Kučevište) decorated in the "royal" manner of Michael Astrapas and Eutychios appear quite exceptional[19].

[14] Pending full publication, see M. Acheimastou-Potamianou in: XVe Cong. Int. d'Et. byz., III, unpaginated.

[15] Pero Tafur, Travels and Adventures (1435—1439), trans. M. Letts. London 1926, 141—42.

[16] K. Cigaar, *REB* 34 (1976) 249.

[17] A. Grabar, *Sbornik za likovne umetnosti* 10 (1974) 3—14.

[18] A. W. Epstein, *Journ. Warb. Court. Inst.* 42 (1979) 32—33 and note 19.

[19] G. Babić, IIe Symp. Int. sur l'art géorgien. Tbilisi 1977, 5—6.

b. *Private Monasteries and Private Art*

No later than early fifth century the emperor had contributed to the efforts of others in building and decorating religious establishments. According to the *Vita S. Hypatii*, Theodosius II contributed to the *hêrôon* built by Ourbikios for himself at the monastery of the Rouphinianai[20]. This act cannot be seen as co-operation on the part of the emperor in an artistic undertaking; rather it was an expression of favour towards his *praipositos*. Ourbikios restored and enlarged the Rouphinianai and "with the added labour of the monks embellished the monastery"; he also provided the stone sarcophagus in which St. Hypatios was buried[21]. These activities are characteristic of those attributed in later centuries to a *ktêtôr*, the character who in the morality tales of the hagiographers and even in some chronicles acts alone — more a saviour than a founder — in contrast to the joint efforts of the clergy and citizenry that we have looked at. In this case the original *ktêtôr* was Fl. Rouphinos, ordinary consul in 392, whose construction must be counted among our earliest witnesses to the lay foundation of a monastery[21a]. Claudian notes that Rouphinos's church included an elaborate tomb for himself[22]. Given the limits on clerical and monastic wealth imposed by Theodosius a generation after Rouphinos's foundation (Cod. Theod. 5. 3) it follows (at least in principle) that aid such as that which Ourbikios lent to the Rouphinianai was an indispensable subsidy. These legal restrictions were later compounded by regulations concerning monastic *aktêmosynê*. One may suppose that the financial well-being of "private chapels" was less conditional upon outside support. Their existence reverts at least to the lifetime of St. Daniel the Stylite (d. 493) who was asked by the *koubikoularios* Kalapodios to furnish brothers for an oratory (*euktêrios oikos*) that he dedicated to the archangel Michael at a place called Parthenopolis[23].

These early examples should be kept in mind in the matter of private chapels and monasteries which, when considered at all, are usually treated as Middle Byzantine phenomena. Their major period of development is separated, nonetheless, by several centuries from the age when communal sponsorship of buildings for public worship had flourished. For this period, as for earlier times, there is a difficulty of definition with regard to private chapels. Did their "private" character lie in the nature of their foundation,

[20] Callinicus, Vita Hyp., 15. 9, ed. G. J. M. BARTELINK. Paris 1971, 126.
[21] Ibid., 12. 13, 51. 11; BARTELINK, 120, 290.
[21a] For fifth-century monasteries in the capital, see G. DAGRON, *TM* 4, 229—76.
[22] In Rufinum 1, 448—49.
[23] Vita S. Dan. Styl. in H. DELEHAYE, Les saints stylites. Brussels 1923, 84.



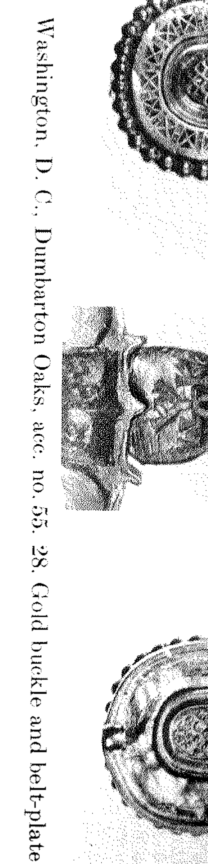
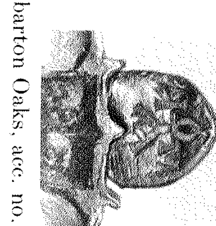
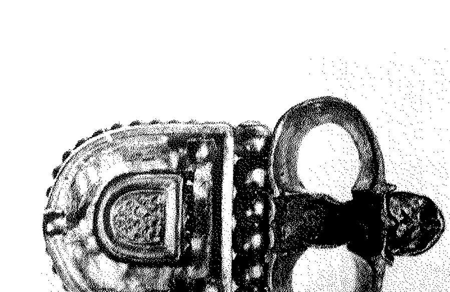
1 Anemurium, floor mosaic. Dedication of the philiakon



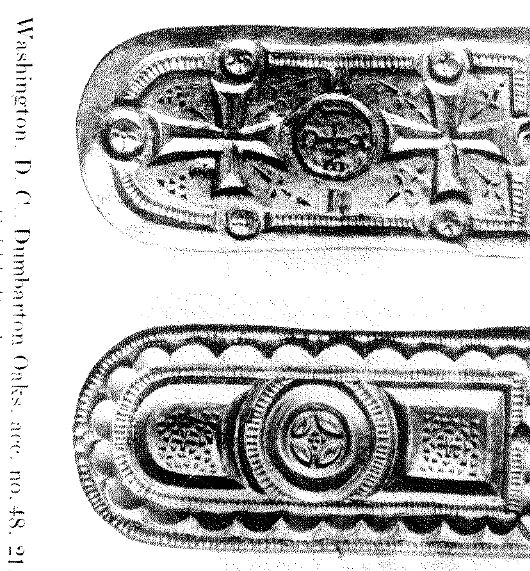
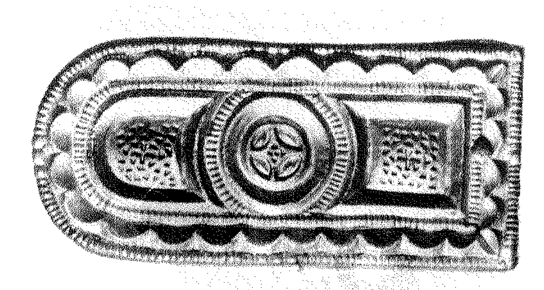




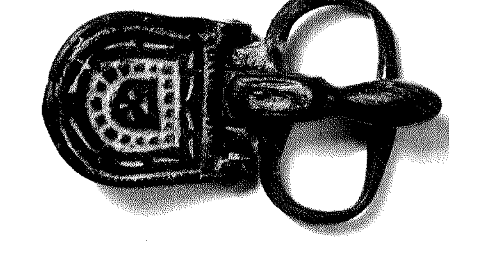
2 Athens, Benaki Museum cod. 34. 3, fol. 194r. Members of a diaconate revering an icon

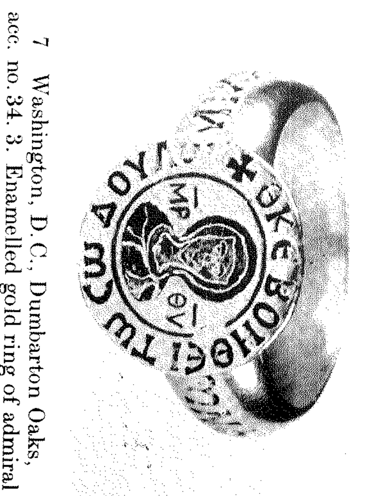
4 Washington, D. C., Dumbarton Oaks, acc. no. 55. 28. Gold buckle and belt-plate

5 Washington, D. C., Dumbarton Oaks, acc. no. 48. 21. Gold belt-tab

Houston, Menil Collection, acc. no. 457. onze buckle and belt-plate



7 Washington, D. C., Dumbarton Oaks, acc. no. 34. 3. Enamelled gold ring of admiral



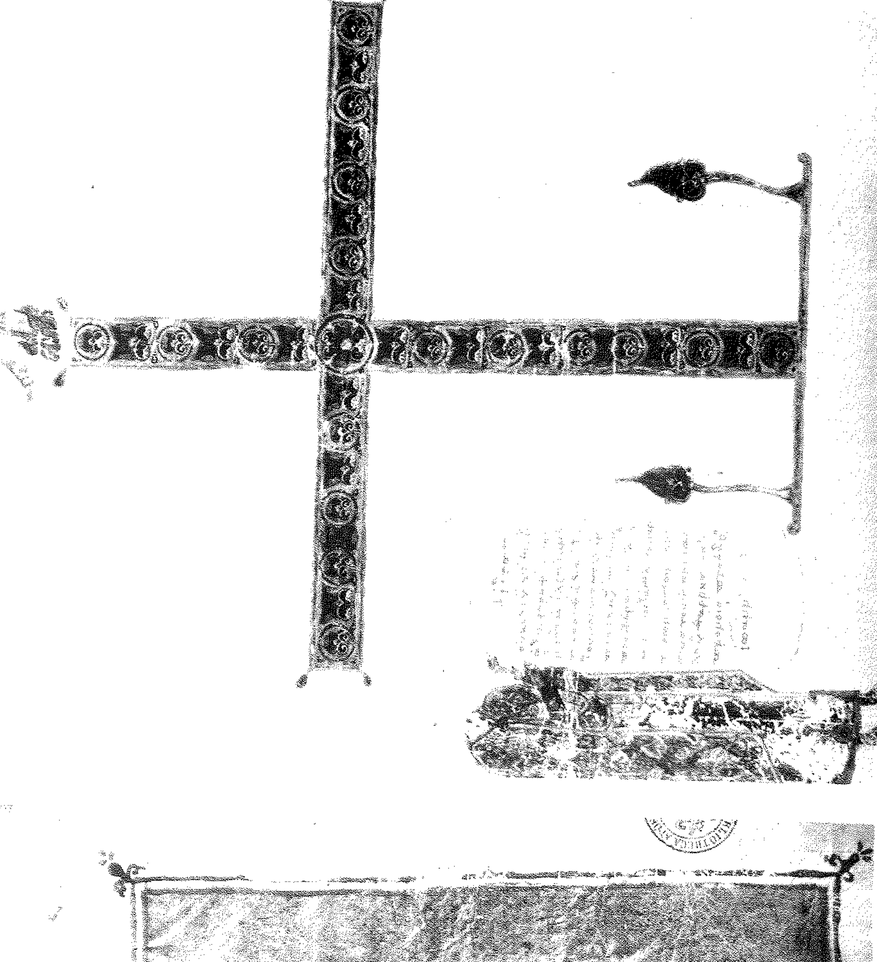

8 Washington, D. C., Dumbarton Oaks, acc. no. 53. 12. 93. Silver and niello cross, obverse and reverse, details



9 Moscow, Pushkin Museum of Fine Arts, icon. Annunciation



0 Paris, Bib. Nat. cod. gr. 139, fol. 1v. detail



11 Bib. apost. vat. cod. gr. 666, fol. 2r. Emperor Alexios I Comnenus

12 Princeton, Theological Seminary, cod. acc. no. 11. 21. 1900, fol. 1r. The proedros John and Cross

in the source of their continued funding, in the right of access to them? Is the term *euktêrion* always to be so interpreted? One notes in the acts of the Council of 536 that the church of St. Sergius (and Bacchus) in Constantinople is referred to in this way[24]. Towards the end of the eleventh century, the same term, qualified by the adjective "miserable", is used to describe an oratory discovered within the enceinte of a pagan temple on Patmos when St. Christodoulos took over the supposedly deserted island[25]. A similar problem exists with regard to the concept of early "private monasteries". Were these "family establishments", as the term is used of the Middle Byzantine era[26] or more accessible institutions? What rights were reserved to the founders and their successors: *in situ* burial? commemoration on anniversaries? the rights to appointment arrogated to themselves by the authors of many Middle Byzantine monastic typika? Before iconoclasm, evidence to answer these questions is virtually non-existent. Perhaps the most that one can say is that "private monasteries" were distinguished from the communal establishments that we have considered in the manner of their foundation.

These questions, which have implications for the entire history of private devotion in Byzantium, find only partial answers in textual and archaeological documents between the late eighth and the eleventh century. In 787 the Second Council of Nicaea acknowledged the role of monks as preceptors in Scripture to children and slaves in the houses of the rich[27]. This does not necessarily presuppose the existence of private chapels, though it may recognize a point somewhere near the thin end of the wedge. This situation was well advanced before 824, as is shown by a letter of the iconoclast emperors Michael II and Theophilos to Louis the Pious, criticizing various uses of icons. Writing of course in the past tense, they note that some, "spurning the Church, used panel images in the place of altars, and this in ordinary houses, and over them they celebrated the holy ministry"[28]. Liturgies in private oratories had been forbidden by Justinian (Nov. LXXXVIII; CXXXI, 8); baptism in private chapels, proscribed by the Council in Trullo (canons XXXI, LIX) was sanctioned by Leo VI. More broadly, he recognized that "by God's grace oratories have been constructed in nearly every house not only of the powerful but also of humbler persons"[29].

[24] *ACO* III, 174: ἐν τῷ σεπτῷ εὐκτηρίῳ τοῦ ἁγίου μάρτυρος Σεργίου ἐν τοῖς Ὁρμίσδου.
[25] *MM* VI, 57.
[26] A. W. EPSTEIN, *Art Bull.* 62 (1980) 200—01.
[27] Canon X, RHALLES and POTLES, Syntagma II, 587—88.
[28] *MGH*, Leges, Sect. III, ii/2, trans. MANGO, Art, 158.
[29] Nov. IV (P. NOAILLES and A. DAIN, Les Novelles de Léon le Sage. Paris 1944, 23—25). Baptism ἐν τοῖς κατ' οἶκον εὐκτηρίοις: Nov. XV, ibid., 59.

Nor is there any necessary mutual contradiction between a "private chapel" and a "private monastery". One cannot exclude the possibility, especially among the powerful, that oratories were incorporated within monasteries that they founded rather than (or possibly in addition to those) in their own houses. The roof-chapels of the monastery of Constantine Lips, with their rich assortment of inlaid icons[30], allow such an interpretation. As Megaw has shown, this church was a foundation *de novo*. So, too, evidently, were the Panagia tôn Chalkeôn dedicated by Christopher, *prôtospatharios* and *katepanô* of Langobardia in 1028[31] and the monastery at Petritzos-Bačkovo with a *koimêterion* for himself inside that was the consummation of a desire long felt by Gregory Pakourianos when he drew up its typikon in 1083[32]. Michael Atteleiatês's monastery of Christ *tou Panoiktirmonou* in Constantinople was converted from a house that he had bought rather than a new construction. No less concerned to assert its autonomy, he prescribed the means for its transmission as family property and devised precautions — e. g. with regard to the appointment of a *hêgoumenos* — against the time when the monastery might no longer belong to a lineal descendant[33]. More clearly than any earlier document, his *diataxis* (1077) defines the notion of a private monastery.

Three aspects of Attaleiatês's foundation are worth bearing in mind since they likewise characterize other private monasteries. First and second — for they may be causally related — it was small and disappeared quickly. The *ktêtôr* made provision for only seven monks; no trace of the monastery exists after 1094[34]. Indeed, diminutive private establishments might be menaced even before they came into existence. This much is evident from the story of the house on Skyros that a certain John and his wife Glykeria wished to turn into a monastery and give to a monk of the Lavra in the face of determined ecclesiastical opposition. The case dragged on beyond both John's lifetime and that of the Patriarch Nicholas Chrysoberges (980—991) who died while it was still at issue. Glykeria paid off the bishop of Skyros, built the convent, abandoned it under continuing legal difficulties and (presumably having resumed the cause) succeeded in donating it in 1016 to the monk who was now *hêgoumenos* of the Lavra[35]. Big

[30] Th. MACRIDY, *DOP* 18 (1964) 260, 272—75, with amendments by MEGAW, ibid., 289—90 and MANGO and HAWKINS, 305—06.

[31] D. E. EVANGELIDES, Ἡ Παναγία τῶν Χαλκέων. Thessalonike 1954; identified as a monastery: C. MANGO, Byzantine Architecture. New York 1976, 205.

[32] Ed. L. PETIT, *VV* 11, suppl. 1 (1904) 8.

[33] *MM* V, 296—97.

[34] P. LEMERLE, Cinq études sur le XIe siècle byzantin. Paris 1977, 112.

[35] Actes de Lavra I, ed. P. LEMERLE, A. GUILLOU and N. SVORONOS. Paris 1970, 141—44, 155—61.

fish swallowed little fish, and laymen and ecclesiastics — who did not become monks until the end of their lives — dined on both[36]. Attaleiatês did not enter his monastery even while he hedged it about with legal barricades. The third point worth noting is that the *diataxis* was designed to protect Attaleiatês's building and his institution rather than the precious objects that he had bequeathed to it. Neither the *brebion* which lists Attaleiatês's icons, silver and books nor the longer list in Pakourianos's *typikon* is accompanied by any malediction against those who might alienate the *ktêtôrs*' donations in kind to the churches of their choice. A similar concern for the foundation itself rather than its possessions is made plain in a dispute of the year 1110 involving a private chapel dedicated to St. Stephen, situated within the *kastron* of Thessalonikê. It figures as a parcel of real estate in a division of property among three brothers. When this piece of business was over, its icons, manuscripts and liturgical silver remained in the possession of the oratory rather than of any one brother[37].

The most interesting document from this point of view is the will of the *prôtospatharios* and *hypatos* Eustathios Boêlas, drawn up in April 1059. Here there is no question but that his sacred possessions would go to the church of the Theotokos that he had built and not to his daughters. These heirs, however, at the pleasure of the clergy, could use them for the divine office, as they might his books — including "my most precious or rather my priceless treasure", a Gospelbook written in gold with pictures of the Evangelists — to educate themselves[38]. As in the case of Attaleiatês, these were personal possessions, not objects specifically bought for the enrichment of his foundation. The difference between such sacred articles for which the church was the proper destination and objects of profane art is brought out in a comparison between Boêlas's will and those of the *kouropalatês* Symbatios Pakourianos (January 1090) and his wife Kalê who freely distributed rich clothing, harness ornaments and other gold items to their relatives and servants. Similar objects were given to the monasteries of Ivêron and the Lavra but accompanied by the stipulation that they were to be sold for the benefit of these Athonite houses[39]. If the distinction between sacred objects given to religious institutions and secular objects

[36] J. DARROUZÈS, *TM* 6 (1976) 174—75.

[37] Actes de Lavra I, 305—311.

[38] Ed. LEMERLE, Cinq études, 25, lines 167—70. Eng. trans.: VRYONIS, *DOP* 11 (1957) 263—77.

[39] I. IVERITES, Ὀρθοδοξία 5 (1930) 613—18 and 6 (1931) 346—71. Pending the forthcoming corrected edition of these documents at Ivêron by J. LEFORT and N. OIKONOMIDES, I have consulted the commentary of P. TIVCHEV and G. CANKOVA-PETKOVA, *Byzantinobulgarica* 2 (1962) 114—15.

bequeathed to laymen is an obvious one, it should be no less apparent that Boêlas, Attaleiatês and the Pakourianoi bequeathed liturgical mobilier that they had accumulated over many years. Logically, the only context in which this paraphernalia could have been used was an oratory. An overview of these legacies of the eleventh century suggests that their authors, while of differing social rank and origin, enjoyed in their private chapels the same surfeit of splendour that in early Byzantine times had been the peculiarity of churches open to all[40].

More clearly, then, than the evidence of surviving architecture — in which the presence of *arcosolia* alone attests to a personal interest on the part of the sponsor[41] — and that of decoration — where donor portraits and inscriptions argue for family patronage[42] — the documents that we have considered illuminate the private nature of much of Middle Byzantine piety. In the Palaiologan period, however, it is architecture and its decoration, traditionally more anonymous forms of art, that signal the triumph of personal over common devotion. The appetite for privacy in religious affairs is one of the most evident but least remarked aspects of late Byzantine society. Even in the quasi-public arena of H. Sophia in Constantinople, the vaulted aisles and galleries may have been hung with curtains to define areas for private worship[43]. In the first decade of the fourteenth century, the Patriarch Athanasios speaks of enclosures (*periboleis*) in the Great Church where Andronikos II and his court were not above feasting[44].

But it is the function and decoration of sacred buildings that make the point most tellingly. The private or, more accurately, restricted nature of Palaiologan *parekklesia*[45] no longer needs to be stressed. But beyond these family mausolea the literal stamp of private possession is found in the form of monograms. There was nothing new *per se* in the use of these ciphers:

[40] Commenting on the more than sixty icons listed by Boêlas and the more than 120 mentioned in the apographê of the monastery of Xylourgou on Athos, M. CHATZIDAKIS (Actes du XVe Cong. Int. d'Et. byz. I, 357) observes that these patently exceeded the number required for the templa of a church and its parekklesia. On surfeit in the Early Byzantine world, see G. DAGRON, *DOP* 31 (1977) 7—8.

[41] MANGO, n. 9 supra.

[42] EPSTEIN, n. 23 supra.

[43] G. P. MAJESKA, *DOP* 27 (1973) 87.

[44] The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople, ed. A.-M. M. TALBOT, Washington D. C. 1975, no. 47, 100, line 9.

[45] H. BELTING, C. MANGO, D. MOURIKI, Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos. Washington D. C. 1978, 6—9, 39—42; P. A. UNDERWOOD, The Kariye Djami. New York 1966, I, 188—89.

they were used by the empress Eirene and Constantine VI in the bêma vault of H. Sophia, Thessalonikê, and by Hyakinthos in his Dormition church at Nicaea, both following Justinian's example in the Great Church. Constantine Lips used them in his monastery. But these are chronologically scattered, fewer in sum than the rash of examples that characterizes the generation of ca. 1290—ca. 1320. One finds them then in the Euthymios chapel put up by Michael Glabas Tarchaneiotês in the basilica of St. Demetrius and in Niphon's Holy Apostles, both in Thessalonikê; in king Milutin's church at Staro Nagoričino; on Metochites's cornice in the Chôra and in his books[46]; under the eaves of the south facade of Glabas's Pammakaristos church in Constantinople and in the canon-tables of the Vatican Gospelbook (gr. 1158) apparently made for the princess Theodora Raoulaina[47]. Carved epigrams evince something other than a simple pride in building: they do not occur in utilitarian structures like the great brick cistern built by Alexios Apokaukos as the foundation of his church of the Prodromos at Selymbria but have been found, if André Grabar is correct, in association with an altar or tomb in Apokaukos's tower at Erivalis[48].

This possessive attitude towards a religious monument was not confined to the *ktêtôr*'s insistence on his identity. It is expressed equally in the "appropriation" of Christ and the Virgin and the attribution to them of epithets that are unknown elsewhere. The Lord, for instance, is designated *hyperagathos* in Glabas's Pammakaristos and as *Chôra tôn zôontôn* in Metochites's church, his Mother as *tês Bebaias Elpidos* in the Lincoln College Typikon. These denominations are, to the best of my knowledge, unique and thus quite different in kind from such earlier, widespread epithets as Eleêmon, Euergetês, Panachrantos etc. In this connection one notes the Late Byzantine hand[49] that added the designation Ο ΦΙΛ(ΑΝΘΡΩ)Π(ος) to the most celebrated sixth- or early-seventh century icon of Christ (B. 1) at Mt. Sinai. Whether this inscription was intended to assimilate the image to a private or family cult must remain in doubt, given that the epithet is well known in earlier periods. But it represents an

[46] I. ŠEVČENKO, in: The Kariye Djami IV, ed. P. A. UNDERWOOD. Princeton 1975, 37, 39.

[47] H. BUCHTHAL and H. BELTING, Patronage in Thirteenth-Century Constantinople. Washington D. C. 1978, 6, 117, pl. 119, reading the monogram as a feminine *genitivus possessivus*. Cf. G. VIKAN, *Art Bull.* 63 (1981) 326.

[48] Sculptures byzantines du moyen âge II. Paris 1976, no. 136. A monogram comprised of the Greek letters T, R and X in the castle at Didymoteichos in Thrace may indicate that Michael Glabas Tarchaneiotês was the builder.

[49] M. CHATZIDAKIS, *Art Bull.* 49 (1967) 197; K. WEITZMANN, The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons, I. Princeton 1976, 14.

imposition of the same sort of "restriction" as characterizes much of Palaiologan art. Restrictions on access to buildings as well as icons were neither legally mandated nor economically determined. Rather they were sanctioned by social custom and endorsed by practice. This picture of a "closed" society, while in some ways at odds with N. Oikonomidès's recent view of a busy commercial life in Palaiologan Constantinople[50], conforms to that expressed in Ibn Battuta's terse judgement on the city in 1332: "Most of the inhabitants are monks, devotees and priests"[51].

The development of a restricted, cultic attention to icons is further demonstrated by the famous frontispiece to the Hamilton Psalter (Berlin, Kupferstichkab. Hamilton 78 A 9, fol. 39v) where the grille, pyramidal ciborium and the ages of the devotees argue strongly for the representation of an aristocratic family in its household shrine[52]. The manuscript is to be dated very close to the year 1300[53]. Precision of this sort is not (as yet) possible with regard to the leaf showing at least six richly-clad young men attending an icon of the Nikopoia inserted into the Benaki Psalter (fig. 2)[54]. I originally believed that this, like the Berlin miniature, represented the veneration of a private family. Now, in light of the absence of women from the group and the apparently processional nature of the icon, I suspect that the picture depicts the *adelphoi* of some pious association such as those discussed above.

No period of Byzantine art is as rich as the fourteenth century in the "appropriation" of sacred figures by donors who are depicted in their physical vicinity. There is no need to rehearse the nature of the funerary portrait in this context: both monumental and mansucript examples have been recently and amply discussed[55]. But the increased rôle of the living donor vis-à-vis the Virgin, Christ or his Saints, both in terms of relative size[56] and frequency of representation, is perhaps worth insisting upon.

---

[50] Hommes d'affaires grecs et latins à Constantinople. Paris—Montréal 1979.

[51] Travels, trans. H. A. R. Gibb, II. Cambridge 1962, 510.

[52] H. Belting, Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft. Heidelberg 1970, 5—6, 73, fig. 1.

[53] C. Havice, *Jahrbuch der Berliner Museen* (forthcoming).

[54] A. Cutler and A. Weyl Carr, *REB* 34 (1976) 285—86 and fig. 3. I must revise my earlier position: the oblique disposition of the architectural elements, the drapery style and the palette suggest a miniature of the first half of the fourteenth century, an attribution strengthened by the form of the script in the prayers that begin below the miniature.

[55] Belting, Illum. Buch, 76—77 and passim; I. Spatharakis, The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts. Leiden 1976, 253—54; A. Cutler and P. Magdalino, *Cah. arch.* 27 (1978) 179—98.

[56] T. Velmans in: Art et Société à Byzance sous les Paléologues. Venice 1971, 121—23.

Long apparent in book illumination, the inclusion of identified donors in icons and icon-frames is not an invention of the Palaiologan period. Examples revert at least to the seventh-century (?) image of the *dekanos* Leo at Mt. Sinai (fig. 3)[57]. While the private nature of the mosaic icons of the late thirteenth and fourteenth century can be deduced from their meticulous and expensive technique and small size as well as from the *lemmata* of Manuel Philês' descriptions[58], the personal intervention of Palaiologan *archontes* and *dynatoi* is evidenced by their presence and their inscriptions on much larger and somewhat later panels. The most striking example is the great icon of the Pantokratôr in the Hermitage (no. 1515; 106 × 79 cm), depicting the *stratopedarchês* Alexios and the *megas primmikêrios* John, founders of the Pantokratôr monastery on Mt. Athos in 1363[59]. But the smaller icon given by Maria Palaiologina, wife of Thomas Preljubović, lord of Iannina 1367—84, to the Transfiguration monastery at Meteora (where it remains) is scarcely less telling an example. Depicting Maria at the feet of the Virgin and Child, it finds its pair in one panel of the gem-encrusted diptych in the Cathedral at Cuenca[60]. The other panel shows the Despot Thomas in an analogous attitude, a good indication not only that the Meteora icon was originally part of a diptych but also that these *archontes* saw fit to place their images on groups of icons intended for recipients of different social standing. The less lavish panel was presented presumably in honour of Maria's brother, John-Joseph, *ktêtôr* of the Transfiguration monastery. The Cuenca diptych may well have been made for the private use of the Despot and his wife: it served as a reliquary of the twenty-eight saints depicted on the two wings.

In their arrangement of half-length saints the Meteora and Cuenca panels are no more than variants upon the scheme announced in the frames of several Georgian icons of the eleventh and twelfth centuries on which the donors' names are inscribed[61]. If these followed Middle Byzantine examples, as André Grabar has suggested, it is interesting to note the next stage represented by the enlargement of the rôle of the patron on Greek icons of the late thirteenth century: on the frame of the Hodêgêtria in the Tretyakov Gallery the only two full-length figures are the grand logothete

---

[57] Weitzmann, Icons I, no. B 14.

[58] I. Furlan, Le icone bizantine a mosaico. Milan 1979. We await the definitive work from Professor O. Demus, developing his study, *DOP* 14 (1960) 89—119.

[59] Iskusstvo Vizantii v sobranijah SSSR. Moscow 1977, III, no. 947.

[60] Byzantine Art an European Art. Athens 1964, nos. 211, 212.

[61] A. Grabar, Les revêtements en or et an argent des icones byzantines du moyen âge. Venice 1975, 30—31, figs. 16, 17.

Constantine Akropolites and his wife Maria Komnênê Tornikina[62]. The dates of their deaths are unknown but since Constantine's father George was born in 1220 and the donors are here shown as mature if not elderly figures the frame cannot date much before ca. 1290. Little more than two generations, then, separate this example of the patrons' predominance in the frame from their encroachment on the actual picture space as in the Hermitage Pantokratôr.

III

a. *The Hierarchy of Metals*

We have till now excluded from the category of private commissions those objects which most obviously merit inclusion: items of personal adornment both spiritual and profane. This has been done not so much on account of their self-evident title to consideration under this head but because even a summary treatment of silverware, enkolpia, seals, finger-rings and other types of jewelry discloses the mechanics of patronage in a manner that lends itself to more detailed analysis. What the biographer of St. Daniel the Stylite calls the demon of envy (φθονεροῦ δαίμονος) reveals itself in a less moralistic light as one of the principal well-springs that fed the demand for portable works of art in Byzantium. The wish to possess what one's superiors enjoyed seems to have pervaded the entire social spectrum, — a weakness, of course, confined neither geographically nor chronologically to Byzantium. For the desires of the poor we have to depend on the obviously biased testimony of St. John Chrysostom. Commenting on the vanity of urban populations, he singled out this class (ὁ πένης) for its penchant towards fine clothes, a domestic servant, silverware and better houses[63]. A more neutral observer has attributed the large number of Early Byzantine bronze bowls to the stratum of tradesmen and craftsmen who wanted a slave and their own decently equipped home. These, on the basis of Chrysostom's comments, "were often acquired at the cost of stringent economies on essentials"[64].

The evidence of what used to be called the industrial arts supports such generalizations and indicates aspiration expressed via imitation from near the top to almost the bottom of Byzantine society. A concrete illustration of the rôle played by an imperial model is provided by the lunate collar in Berlin consisting of gold openwork plaques inset with pearls and sapphires. The close relationship between this sumptuous object

[62] Ibid., no. 18.
[63] De inani gloria ... 13—15, ed. A.-M. Malingrey. Paris 1972, 90—94.
[64] C. Mango, Byzantium. The Empire of New Rome. London 1980, 41.

and the collar worn by the empress Theodora in the S. Vitale mosaic has long been observed[65]. What has not been pointed out is that the Egyptian provenance of the piece casts doubt on an imperial ownership. Much more likely it is an object patterned after rather than made for the adornment of an empress. Byzantine Egypt was one of many cultures in which what one wore was in itself noteworthy. There is nothing surprising in the observation in the Life of John the Almsgiver that John, bishop of Tiberias, wore on his breast a gold cross containing a portion of the cross[66]. More significant is the observation in the same text that a hot-water carrier at the baths in Alexandria wore a small silver cross[67].

In Constantinople, too, precious metal that a man displayed was an indicator of what he was worth. This was understood by a Galatian prostitute, the mother of Theodore of Sykeon (d. 613), as she prepared her son for entry into imperial service at the capital. Her provisions for him included a gold belt and expensive clothes[68]. It follows that one cannot exclude gold from among the possessions of the less than affluent. Indeed the technical ingenuity of goldsmiths was devoted to making such dreams come true. Economies practiced in the craft indicate a range in the cost of manufacture and thus in the clientele. A pair of openwork gold earrings at Dumbarton Oaks has peacocks confronting a vase engraved on its main member but four globules are attached to this crescent by soldering[69], thus saving the expense of engraving these details on a larger piece of gold. Similarly, a gold necklace said to have been found in Egypt employs the familiar economy of blue glass paste instead of lapis lazuli[70]. A buckle and belt plate, again at Dumbarton Oaks, cast in gold and engraved with a monogram (fig. 4)[71] may be compared to a gold belt tab at the same institution in which the monogram has been made with a mould (fig. 5)[72]. Ciphers ostensibly made for the bespoke trade were applied to items of the

[65] R. Zahn, Sammlung Friedrich Ludwig von Gans im Antiquarium, *Amtliche Berichte aus den Königl. Kunstsammlungen* 35, no. 3 (1913) 104. See now K. R. Brown, *Gesta* 18 (1979) 57—58, figs. 2, 4.
[66] Leontios of Neapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre, ed. A. J. Festugière, Paris 1974, 227.
[67] Ibid., 345.
[68] Vie de Théodore de Sykéon, ed. A. J. Festugière, Brussels 1970, cap. 3.
[69] M. C. Ross, Catalogue of the Byzantine and Early Medieval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection, II. Washington D. C. 1975, no. 90.
[70] Ibid., no. 13, Cf. no. P in Ross's appendix.
[71] Ibid., no. 5B. Note the close imitation in bronze in the Menil Collection in Houston (fig. 4a, acc. no. 457). The majority of items in this collection is published by G. Vikan and J. W. Nesbitt, Security in Byzantium (in press.).
[72] Ross, Cat. II, no. 44.

same sort made in bronze: a belt-maker's mould in Berlin, decorated with a crossed-legged creature with generalized features holding above its head a disc bearing a monogram of the name Ioannês[73], was surely used to produce *en gros* tabs that claimed to be "custom-made". This tool may have been one of a set offering a variety of Christian names. Two belt plates in the Menil collection are identical save for the monograms Ioannês and Karos (fig. 6)[74]. Moulds offered analogous savings in the manufacture of silver objects. The Detroit Institute of Arts possesses a "holy rider" pendant identical to one in Washington[75]. It is obvious that silver amulets of this sort, while presumably cheaper than engraved work, were directed toward a different purse than the bronze specimens on which these saintly horsemen are usually found[76]. Hardly surprisingly, many closely similar examples survive in the cheaper metal[77].

If the various buyers of these objects can be distinguished by the size of their investment, they were linked at least in their belief in the protective powers afforded by such amulets. The material difference testifies to the strength of their purchasing power, not to the strength of their faith. Yet this is no trivial distinction for it is confirmed by much evidence of the seventh century. Ernst Kitzinger has recently associated three personal objects of the period linked by the similar use of scenes from the life of Christ[78]. Equally well, they demonstrate the hierarchy of metals. The most lavish is the octagonal gold and niello marriage ring at Dumbarton Oaks (acc. no. 47. 15) with seven vignettes depicting the Annunciation through the Ascension. It is made of heavy gold, suggesting that the couple, Peter and Theodotê, were members of the economic élite. They were, however, not immune to belief in the apotropaic powers of the octagon, a note which Kitzinger recognizes as sounded more strongly in a silver bracelet in Cairo with a similar Christological cycle. A still lower economic stratum is represented by those who wore around their necks lead ampullae likewise decorated with seven scenes from the life of Christ. Although sometimes finely cast, virtually identical specimens of these pendants in base metal are known[79], testifying to the fact that they were

[73] Found in Antalya. H. SCHLUNK, Kunst der Spätantike im Mittelmeerraum. Berlin 1939, no. 65, reading the monogram as Αντωνίου.

[74] Acc. nos. 434, 435.

[75] ROSS, Catalogue I (1962), no. 12.

[76] H. MENZEL, *Jahrb. Röm.-Germ. Zentralmus. Mainz* 2 (1955) 253—61.

[77] ROSS, Cat. I, no. 60.

[78] In: Age of Spirituality: A Symposium, ed. K. WEITZMANN. New York 1980, 151—52, figs. 13—15.

[79] ROSS, Cat. I, no. 87.

made in quantity. The place of these ampullae at the broad base of the economic pyramid is thus more important for our present purposes than whether the locus of its apex was Constantinople or Palestine.

Nonetheless it is the connections between the various strata in this pyramid that need to be insisted upon: the notion of hierarchy implies a system of interlocking relationships. Goldsmiths might be men of the church like a certain Romulos who was an archdeacon of Gethsemane shortly after 552[80] or slaves in the service of a single wealthy individual like St. Theophanes Confessor (born 760)[81]. They might have their shops on the Mesê as required by the tenth-century *Book of the Eparch* (II. 11) or in their own homes as the existence of this regulation implies and attempts to prevent. Although we have no metalwork that can be attributed to such persons, it seems safe to assume that their products were related to those of others in form, content and technique. The evidence of surviving objects in precious metals argues for resemblances between them impelled not by some abstract notion of normative tendencies but by the desire to simulate the possessions of their betters.

In a small country town fine workmen might well be lacking, as Theodore of Sykeon found when he wished to replace his monastery's marble vessels with silver utensils and had to send to Constantinople for them. The sequel to this story — in which his trusting archdeacon bought a chalice and paten made from silver previously used in a prostitute's chamberpot — is amusing but also implies that the saint knew value when he saw it, recognizing the worth of the silver from the stamps on it[82]. There is no reason to suppose that other buyers were less canny. To judge from finger-rings made both before and after Iconoclasm, some wished to economize, investing, like a certain Paulos, in a heavy bronze ring[83]; others, including one named Eustratios, preferrred gold even if the bezel were very thin and the hoop of plain wire[84]. There is no evidence that these

[80] Vita S. Sabae, caps. 184—85 (A. P. FESTUGIÈRE, Les moines d'Orient III, 2. Paris 1962, 114).

[81] Methodios, Vita S. Theoph. Conf., ed. V. V. LATYŠEV, *Mem. de l'Acad. des Sciences de Russie*, ser. 8, cl. hist.-philol., xiii, 4 (1918) 3ff.

[82] Vita S. Theod. Syc., 142 (as note 68 supra), trans. MANGO, Art 143—44. The question of melting old gold and silver has scarcely been considered by economic historians although M. LOMBARD, Les métaux dans l'ancien monde du Ve au XIe siècle. Paris 1974, passim, considers it a condition of early Byzantine liquidity. It was evidently a widespread practice. For some reason Corippus, In laud. Iust. Aug. min., IV, lines 109—10, ed. Averil CAMERON, London 1976, 76, suggests that *vetus argentum formas speciesque novatum in varias* was better than new silver.

[83] ROSS, Cat. II, no. 54.

[84] Ibid., no. 77.

were bespoke items any more than a bronze specimen in Washington crudely engraved with the name Maria[85] and thus addressed to a large market. It is the similarities as much as the differences between these rings that are revealing. A silver example like the one at Dumbarton Oaks inscribed "Lord, help the wearer"[86], was evidently a stock item unlike the enamelled gold ring made for the admiral Michael Stryphnos (fig. 7)[87]. But the silver ring invoking divine aid has a massive hoop like that of the admiral. One can infer that both its maker and its purchaser had in mind an exemplar in gold.

b. *An Excursus on Quality*

Stryphnos's ring is more impressive for its prodigal use of gold than for its artistry. Its circular bezel is 1.5 cm in diameter and the ring weighs 13.28 gr. The bust of the Virgin indicated in red, green and two shades of blue enamel, has a crooked nose, a mouth twisted up at one corner and a maphorion in which the gold cloisons make no pretence of conforming to the normal folds of this garment. It is worth remembering that Stryphnos was not only δοὺξ τοῦ στόλου under Alexios III Angelos (1195—1203) but also the brother-in-law of the empress Euphrosyne Kamaterissa; it has been suggested that his ring is a product " aus der kaiserlichen Werkstatt"[88]. Were this a singular example of the disjunction between lofty connections and low quality one might pass on, explaining away its oddities as an expression in the minor arts of the so-called Comnenian Baroque style. In fact the phenomenon occurs with sufficient frequency to raise doubts about the customary attribution of work of high quality to "metropolitan" or Constantinopolitan workmanship and the corollary proposition that, for example, flatness of relief, a strongly linear style and schematic execution (observed, e. g., of Stryphnos' two mosaic icons, undated but assigned to the twelfth and early thirteenth centuries)[89] testify to a "provincial" origin.

The defects of the object made for Stryphnos are not primarily due to the period of its manufacture. A hundred and fifty years earlier a silver cross bearing the names of Romanos (II) and Basil (II) was struck with others, it has been suggested, for distribution by the *augusti* to high court

[85] Ibid., no. 125.
[86] Ibid., no. 118.
[87] Ibid., no. 158.
[88] K. WESSEL, Die byzantinische Emailkunst vom 5. bis 13. Jahrhundert. Recklinghausen 1967, no. 88.
[89] V. N. LAZAREV, Storia della pittura bizantina. Turin 1967, 203.

officials (fig. 8)[90]. If this is so, the recipient was awarded a crudely hammered piece of silver with a shaggy Christ on one side with schematic features and an off-centre mouth inlaid in niello. This clumsiness is matched in the entirely featureless Virgin of the reverse: no niello was applied to her face since there are no cuttings to receive it. Lest one be tempted to suppose that enamel and niello constitute special cases, or that in a much earlier age dignitaries would not tolerate such solecisms, it is worth while pointing to the diptych of Anicius Faustus Albinus Basilius, an ivory whose date of creation, it seems, must once again be moved down to 541[91]. The distortion of Roma's profile and her unfortunate mastectomy are evident in photographs but not the slovenly incising of the consul's *toga contabulata*. These are aspects not of style but of craftsmanship: the high quality that *could* be commanded by a senatorial family — the élite to which both Basilius and Apion belonged — is conveyed by the latter's superbly preserved diptych in Oviedo[92].

The inferior artistry of both the cross of Romanos and Basil and Basilius's ivory might be accounted for by the production of such objects in quantity or the social degree of the intended recipient. It cannot be deduced from the rank of the patron. Among the deformations visited upon images of living human beings of the Byzantine "Dark Ages", those inflicted on the *dekanos* Leo in his fragmentary icon at Mt. Sinai (fig. 3) are among the strangest[93]. We know that in the fifth and sixth century the *dekanoi* were high officials in the service of the empress. The fact that they issued their own seals as late as the seventh century[94] — the probable date of this panel — shows as clearly as Leo's pearl-edged chlamys that they continued as officers of some substance at court. Yet, in this case as in others, the sponsor found grossly disproportionate hands and head acceptable.

The discrepancy between the body of Leo and the much more classicizing, if only partially preserved, figure of the military saint whose aid he seeks is likely to be explained by the use of an older model for the protector. One remembers Wölfflin's principle that not everything is possible at all times. But even in the artistic florescence that characterizes the period from late ninth through the tenth century, it is dangerous to

[90] ROSS, Cat. II, no. 97.
[91] W. F. VOLBACH, Elfenbeinarbeiten. Mainz ³1976, no. 5. Redating: Alan CAMERON and D. SCHAUER in *JRSt* (forthcoming).
[92] VOLBACH, no. 32.
[93] WEITZMANN, Icons I, no. B 14.
[94] G. ZACOS and A. VEGLERY, Byzantine Lead Seals. Basel 1972, no. 1329.

deduce the rank of the patron from the quality of the manufacture. The headpiece of the first page of text in the great Paris Gregory (B. N. gr. 510, fol. 1r), supposed to have been produced in the environment of the imperial court[95], is a workaday piece of decoration in comparison with the similar quatrefoil ornament in Patmos cod. 33, completed by the monk Nicholas and his son Daniel at Reggio Calabria in October 941[96]. This very large (43.4 × 34 cm) but "provincial" Gregory manuscript was presumably prepared for a patron of some standing, perhaps an intellectual ecclesiastic since the script of the homilies is minuscule but that of the marginal commentaries uncial. While some of its initials draw on a repertory shared with Paris gr. 510, both the initials and headbands are often more inventive and usually better drawn.

Arguments from the quality of craftsmanship to the dignity of the sponsor are no less risky in the domain of architecture, especially in the provinces where the gap between a magnate's sometimes overflowing cup and the availability and competence of local builders was often broad. Even the capital could not provide the artisans needed for such imperial undertakings as the rebuilding of the aqueduct of Valens in 766[97]. Again in 1261 the need for speed and a shortage of materials dictated that Michael VIII Palaiologos's sea wall against Charles of Anjou be made more of wood than brick[98]. Eight years later, when apparently brick was once more obtainable, the extension and strengthening of this makeshift bulwark was financed by loans raised by the emperor. These were apparently necessary to pay cash to the *corvées* which, on this occasion, included John, future bishop of Herakleia[99].

Even in the Middle Byzantine period when foundations like the Nea Monê on Chios and possibly the Üçayak church near Kirşehir[100] testify to imperial ability to export Constantinopolitan schemes to remote spots, neither the size nor the technique of a church's construction is an infallible guide to the patron's rank. In contrast to Basil I's sumptuous structures in the Great Palace recounted by Photios and the Continuator of Theophanes, the church of St. Anne at Trebizond, restored by the emperor about 885

[95] K. WEITZMANN, Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. Berlin 1935, 2—4 and fig. 13.

[96] Ibid., 82—83 and fig. 560.

[97] Theophanes, Chronographia, 412, cited by MANGO, Byzantium, 80; A. GRABAR, Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne. Paris 1972, no. 11.

[98] Pachymeres, *PG* 143, cols. 627—28.

[99] V. LAURENT, *Ἑλληνικά* 2 (1930) 300.

[100] S. EYICE, *Cah. arch.* 18 (1968) 137—55, interpreting this double church, built entirely of recessed brick, as the ex-voto construction of the two co-emperors.

according to an inscription, is a tiny three-aisled masonry basilica[101]. As in the case of objects of minor art, again the nature of the recipient rather than the rank of the patron would seem to be at least partially explanatory. Building for themselves, ostentatious *dynatoi* like the *katepanô* Christopher in Thessalonikê or Eumathios Philokalês at Koutsovendi, produced far more pretentious structures. Philokalês's north church at the monastery of St. Chrysostom is constructed almost entirely of brick, something very rare on Cyprus, and decorated with superb wallpainting of which only a portion has been published[102]. Twice δούξ of Cyprus, he was evidently a wealthy man. One would like to know what financial contribution, if any, he made to the restoration of fortresses in Asia Minor for Alexios I and the reconstruction of the city of Adramyttion to which, according to Anna Comnena, "he restored its ancient glory"[103].

Yet neither funds nor rank could always guarantee a first-rate building. With the church at Koutsovendi one might contrast the Phorbiotissa at Asinou, put up by the son of Constantine Euphorbinos, governor of Cyprus in the interval between Philokalês's two periods of office. For all its elegant early Comnenian painting (1106), the church itself is an unassuming building with a single nave and a simple rounded apse. In its original form it lacked a narthex and was built of stone and rubble conglomerate. The shabby workmanship for which Nikêphoros Euphorbinos paid is demonstrated by the fact that its walls and ribs were hardly sufficient to carry the barrel vault. To reinforce the structure external buttresses had to be added to the north and south sides and the vault-ribs and apsidal arch reinforced. We do not know if Nikêphoros chose to economize or was thoroughly cheated by his employees (as seems to be the case when George Akropolitês began to restore the church of the Anastasis in Constantinople in the 1270's)[104]. What is sure is that if we did not know the patron's name there would be no way of deducing his rank from the quality of the construction alone.

[101] S. BALLANCE, *Anatolian Studies* 10 (1960) 154—55. According to R. KRAUTHEIMER, Early Christian and Byzantine Architecture. Harmondsworth ²1975, 420, the church was built in 884/5. Precisions on this point may be expected in the forthcoming study of Trapezuntine monuments by A. A. M. BRYER and D. WINFIELD.

[102] Interim report: C. MANGO, *DOP* 18 (1964) 333ff.

[103] Alex., ed. LEIB, III, 143. For this *topos*, see L. ROBERT, Hellenica IV, 14, n. 5. On Eumathios's fortresses, H. GLYKATZI-AHRWEILER, Akten des XI. Int. Byzantinistenkongr. Munich 1960, 184—85.

[104] H. DELEHAYE, *AnBoll* 51 (1933) 279—84. With J. W. NESBITT I am preparing a study of this text.

c. *Imitation and Emulation*

If the quality of a work is no infallible guide to the status of the person that commissioned it, the conventions observed by its maker are nonetheless a useful clue to the patron's image of himself or the image that he wished to convey to others. Yet affirmations of one's rank or aspirations to that of another are only one of many stimulants to artistic emulation. Motives other than social ambition must be considered if this incentive is to be seen in proper perspective.

One of the simplest reasons for the commissioning of a copy lay in the desire to possess a *unicum*, something that could not be obtained by purchase. The wealthy eighth-century jacobite, Athanasios bar Gumaye, seems to have circumvented this problem by having a replica made of the Mandylion which he substituted for the original when he was due to return it to its rightful owners[105]. In this case the forger "dulled the paints ... so that it appeared old". But not only venerable antiques were reproduced. Some three hundred years later, the painter Pantoleon was aided by divine intervention when asked to produce a rapid duplicate of his own icon of St. Athanasius of Athos for a former ecclesiarch of the Lavra[106]. If true even in its essence, this story is important since it does not participate in that habit of mind which dictated reverence for an image primarily because it was old. And, in essence only, the story seems likely to be true for it is by no means our only evidence for duplication. We know of richly illuminated manuscripts like the Homilies of James of Kokkinobaphos produced in at least two examples (Vat. gr. 1162 and Paris gr. 1208) and multiple adaptations made of the much earlier Paris Psalter[107]. Since these are almost equally sumptuous they would not appear to have been made for clients of greatly different rank. In the case of the icons of Maria and Thomas Preljubović, on the other hand, we have already observed works that are iconographic facsimiles but variant in *luxe* because they were destined for recipients at different points on the social scale. The copying of nearly contemporaneous work is no less uncommon in monumental art. Here, however, geographical proximity is an additional factor as in the churches of the H. Anargyroi at Kastoria and St. George at Kurbinovo,

[105] Michael the Syrian, Chron. XI. 16, trans. J.-C. CHABOT, II, iii. Paris 1904, 475ff. See now Averil CAMERON, The Sceptic and The Shroud. Inaugural Lecture. London 1980, 10—11.

[106] Vita S. Athan. Athon., ed. I. POMJALOVSKIJ. St. Petersburg 1895. cap. 254, trans. MANGO, Art, 213—14.

[107] K. WEITZMANN, *JÖBG* 6 (1957) 125—43.

where again the same painter would seem to be responsible[108]. In the Christos church at Verria (1315), the figures of the hymnographers that flank Kalliergis's Dormition of the Virgin depend directly upon the mosaic of St. Kosmas of Maïuma in the Holy Apostles at Thessalonikê (1310—14)[109].

Such dependence is sufficiently accounted for in terms of efficiency: no appeal to any ancient model is involved and no exogenous explanation is called for. But the recognition in a picture of the authority of an exemplar precisely because it was old — an attitude averred by historians of widely different periods of Byzantine art — is a more complicated process. There can be little doubt that this authority, characterized by Otto Demus a quarter of a century ago as *Vorbildqualität*[110], was a powerful stimulus to copying. It surely underlies the Palaiologan imitation of the late fourth-century sarcophagus from Sarigüzel[111]. In effect, this commission required that the original be almost doubled in size and thus stand as an extreme example of the lengths to which a member of the late Constantinopolitan élite would go to reproduce an antique. But probably because of the expense involved this sort of self-serving obeisance to the past was more usually expressed in manuscripts. The number of fourteenth-century derivative books continues to grow: a list that includes the Palatina and Walters Art Gallery Psalters, the Vatopedi Octateuch and, *mutatis mutandis*, the Smyrna Physiologos[112] is surely incomplete.

Yet it will always be surpassed by the number of "quotations" from older works, often involving the interchange of iconographic types and schemata to which Demus called attention. I shall add only one characteristic example to the mass that have been observed: the servant-girl in the Pushkin Museum's Annunciation icon (fig. 9)[113] hiding behind her column as the nymph does in the first miniature of the Paris Psalter (fig. 10; B. N. gr. 139, fol. 1v). In the early fourteenth century this phenomenon appears most

[108] L. HADERMANN-MISGUICH, Actes du XVe Cong. Int. d'Et. byz., I. Athens 1979, 265.

[109] R. CORMACK, *Times Lit. Supp.*, 8 February 1974, 126.

[110] Akten des 21. Intern. Kong. für Kunstgeschichte in Bonn 1964, I. Berlin 1967, 92—98.

[111] A. GRABAR, Sculptures byzantines du moyen âge II. Paris 1976, no. 145. Child's sarc.: 1.36 × .47 m; sarc. acc. no. 5798: 0.93 × 2.30 m.

[112] Vat. Palat. gr. 381: H. BELTING, *JÖB* 21 (1972) 17—38; Baltimore cod. W 733: A. CUTLER, J. WALTERS ART GALL. 35 (1977) 37—61; Athos, Vatop. cod. 602; J. H. LOWDEN, The Vatopedi Octateuch and its Sources. Ph. D. thesis, Univ. of London 1980; Smyrna, Evang. Scholê cod. B 8 (destroyed): O. DEMUS, *JÖB* 25 (1976) 235—57.

[113] Iskusstvo Vizantii (note 59 supra) III, no. 936.

frequently in monumental aristocratic foundations[114]. It seems likely therefore that examples among portable works should be attributed to patrons from the same sector of society. Nonetheless, this attitude towards the past, while its artistic realization may have been made possible by private possession or the right of access to exemplars held in private hands, was restricted neither chronologically nor socially to the Palaiologan élite. At least in principle the impulse conforms to that process of collecting imagery from sermons that Herbert Hunger has recognized as the habit of "ordinary people" from the fourth to the fifteenth century[115]. Furthermore it was an attitude repeatedly approved for all men by the Church. The theoretical sanction given to the adherence to ancient types — without, of course, any suggestion that they be adapted or transposed — was no transient concern of St. John of Damascus and his time. As late as the mid-twelfth century, George Tornikês echoed the findings of the iconodules: "faithful images possess everything that is borne in the archetype"[116].

It is of interest that this principle is here rehearsed not in connection with an old or privately commissioned work of art but in a contemporary and public context. It appears in the eulogy of the ageing Anna Comnena written by the metropolitan of Ephesos and occurs at the point where he comments on the empress's physical resemblance to her imperial ancestors. The passage thus serves to recall that not all motifs in Middle and Late Byzantine thought for which ancient prototypes can be found were devoid of meaning at the time that they were employed nor necessarily mindless copies of archaic models. The manner in which David is crowned in the Vatopedi Psalter (c. 1088)[117] suggests older versions of the scene to the art historian. For the Psalter's owner a more telling analogy would have been the way in which the rebel Leo Tornikios was made emperor by being raised on a shield in September 1047[118]. Similarly, the picture of Goliath's head borne into Jerusalem on a pike might recall the fate of George Maniakês, whose head was presented to Constantine IX Monomachos outside of

[114] E. g. the examples in the Kariye Camii identified by LAZAREV, *VV* 30 (1969) 262—67.

[115] *DOP* 23—24 (1969—70) 19. For the impact of older homiletic material upon later artists, see H. MAGUIRE, Sixth Annual Byz. Studies Conf. Oberlin 1980, 30—31.

[116] Georges et Démétrios Tornikès. Lettres et Discours, ed. J. DARROUZÈS. Paris 1970, 241: καὶ τῆς ἀκριβοῦς εἰκόνος εἰσὶν ὅσα φέρουσι τὰ ἀρχέτυπα. Locus classicus for the iconodule position: MANSI XIII, col. 252.

[117] Psellos, Chron., VI. 104, ed. RENAULD, II. Paris 1928, 18. Vatopedi Psalter: K. WEITZMANN, *J. Walters Art Gall.* 10 (1947) 21—51. The *Schilderhebung* as a motif: C. WALTER, *REB* 23 (1975) 133—75.

[118] Ibid., VI, 87; RENAULD, II, 6.

Constantinople and then impaled "at the top of the Great Theatre ... for all men to see". That Byzantine art was generally unrealistic did not deprive it of all power to evoke reality.

The intersection of art and reality manifests itself most clearly in the successive attempts of early emperors to legislate imitation out of existence. The best known of these is Theodosius I's edict that none but ordinary consuls might distribute ivory diptychs (Cod. Theod. XV. 9. 1). The law specifically states that lesser men must be content with "other materials". Justinian's code (XI. xi) rules against the use on a belt or bridle of pearls, emeralds and hyacinths (= sapphires), the sort of ornament that decorates the harness pendants of the horse in the Barberini diptych. The edict goes on to prohibit the manufacture in private houses and workshops of adornments (save for finger-rings) made from gold and jewels. The repetition of this injunction in the tenth-century Book of the Eparch (II. 11) allows us to recognize an enduring cottage industry in the capital. Fear of encroachment on what was — or rather what he thought ought to be — the imperial prerogative crops up elsewhere in Justinian's legislation. Angered perhaps by Anicia Juliana's lavish church of St. Polyeuktos — a splendour recorded both in the physical remains and in the grandiose epigram (AP I. 10) describing it — the emperor, according to Procopius, ordered that churches could be built only by the emperor himself or with public money[119]. So too a Novel (CV) of 537 seems to reflect Justinian's resentment of the amount that Belisarius spent on his consulship in 535. The text regulates expenditure on this office and forbids anyone but an imperial consul to distribute gold[120].

Like much Late Antique legislation, such edicts of Justinian were attempts to enforce the unenforceable. Tacitly they acknowledge the rôle of art in a social comedy the plot of which depends on ambition and imitation. In the mobile society that was Byzantium no *dénouement* was possible and the Middle and Late periods offer as many examples as the sixth century. If the hierarchy of metals represents an epitome of the plot, it is the most conspicuous forms of art, above all costume and architecture, that demonstrate its unfolding on a larger stage. The gap between officially promulgated rulings and daily reality can be encapsulated in the history of the *hedera*, a decorative motif that appears, along with golden palmettes, on the chiton and chlamys of Alexios I Comnenus as he is portrayed in the early twelfth-century Vatican copy of Euthymios Zigabenos's *Panoplia*

[119] De aed. I. 8. 5.

[120] Averil CAMERON (note 82 supra), 175.

Dogmatica (fig. 11; Vat. gr.666, fol. 2r)[121]. Garments of almost the same hue with ivy-leaf and palmette ornament are worn by an unidentified young aristocrat (uncrowned and thus unlikely to be a prince as is sometimes suggested), receiving a copy of the Homilies of Gregory of Nazianzus from the author in Athos, Dionysiou 61 of slightly earlier date[122]. Spatharakis has pointed out that the chlamys cannot be used to determine the youth's station since it was worn by dignitaries of different rank in the Leo Bible and Paris, Coislin 79. Yet the ornament on it, while it will not solve this problem, illuminates the larger situation with which we are concerned. On a single leaf of late-eleventh-century date at Princeton (fig. 11; Speer Lib., acc. no. 11. 21. 1900)[123], it appears on the blue chiton and purple chlamys of the *proedros* John, in accordance with the prescription of the Book of Ceremonies that specifies a chlamys decorated with κισσόφυλλα μικρὰ for the investiture of a *proedros*[124]. And from a South Italian chronicle concerning Argyros Melês, who died in 1058 with the rank of *proedros*, we know that this garment was made of silk embroidered with gold thread[125]. Until at least the middle of the eleventh century, then, it was a badge of office. Yet the motif soon ceased to be reserved — if it ever had been reserved — for the *proedros* alone. By the time that Vat. gr. 666 was made for Alexios I (d. 1118), it was fit ornament for imperial costume. Even earlier perhaps, as a generic mark of dignity, the ivy-leaf appears on the bedhanging of St. Anne in the mosaic of the Birth of the Virgin at Daphnê and, obviously shorn of all particular connotation, was then more widely diffused as on the garments of both Solomon and the soldier in the Crucifixion on the Pala d'Oro[126].

The evolution of the embroidered ivy-leaf from an ensign of rank to one of fashion is one that is not irrelevant to the Middle Ages merely because it is understood by today's social psychologists. Nor is the "illegal" court favouritism that descended, like Zeus on Danaë, hard to understand. When, in 788, Constantine IV married the daughter of St. Philaretos, the already rich Paphlagonian peasant was showered with

[121] SPATHARAKIS, Portrait (note 55 supra), 123—28, fig. 79. Cf. Moscow, Hist. Mus. cod. gr. 387, fol. 6r (Iskusstvo vizantii, II, no. 513).

[122] Ibid., 119—21, fig. 77.

[123] Ibid., 72—75, fig. 42; N. P. ŠEVČENKO, *East Eur. Quart.* 13 (1979) 425.

[124] De cer., I. 97, ed. REISKE, 440—42.

[125] A. GUILLOU, *DOP* 28 (1974) 109: "mantum pretiosum holosericum auroque textum, quod erat preclara vestis honoris sui, que amplius valere ferebatur quam centum libras argenti purissimi".

[126] Daphni mosaic: E. DIEZ and O. DEMUS, Byzantine Mosaic Decoration in Greece. Cambridge, Mass. 1931, fig. 105: Pala d'Oro: WESSEL, (note 88 supra), figs. 46c, 46q.

"precious artifacts (wrought) from ... emeralds, hyacinths and pearls"[127], the gems reserved in Justinian's sumptuary legislation for imperial use. More peculiarly Byzantine is the competition to honour an earlier holy man. Almost as soon as St. Daniel had arrived from Samosata to take up the rôle of stylite near Constantinople he was besieged by lay men and women seeking to provide him with a column. His first pillar was put up by a *silentiarios* called Mark some time after 458. Unfortunately it was in a field owned by an imperial *kastrêsios*, Gelanius, who agreed to let Daniel stay only if he would move to a column that Gelanius himself had put up: this was larger and took a week to construct. Meanwhile an ex-consul by the name of Cyrus claimed that he had better right to build a habitation for the stylite. The empress Eudoxia offered to move the holy man to land that she owned nearby, only to be reminded of St. Paul's injunction to the Corinthians (I, 7 : 24) against moving about. Leo I then implored Daniel to let him set up a double column, a request to which the saint, who had by now endured seven years of adulation, finally acceded[128].

Imperial example dictated either the form or name of many religious foundations by laymen. Fl. Rouphinos brought relics of SS. Peter and Paul from Rome and called his church the Holy Apostles[129]. The vestibule of Theodoric's palace at Ravenna was a copy of the Chalkê and, towards the end of seventh century, a patrician of that city "used to resort every day to the monastery of St. Mary ad Blachernas" where he and his wife were eventually buried[130]. In his vast church of the Dormition at Skripou, Leo the *protospatharios*, apparently steward of Basil I's landholdings in Boeotia[131], followed not the plan of the Nea but its scheme of various chapels dedicated to different saints. The cross-in-square plan and five-domed elevation of the Nea was apparently echoed a generation later in Constantine Lips's church and, at least according to legend (no less revealing than verifiable fact insofar as the realm of ideas is concerned), the octagonal plan of the Nea Monê on Chios was modelled after "the small church of the Holy Apostles" in Constantinople[132].

[127] Vita S. Philar., ed. M.-H. FOURMY and M. LE ROY, *Byz* 9 (1934) 145, lines 3—4.

[128] Vita S. Dan. Styl. (note 23 supra), 25, 29—33, 41—42.

[129] Callinicus, Vita Hyp. cap. 32, 11 (note 20 supra), 212 and passim. The name is still used by Symeon Metaphrastes, Vita S. Auxentii, cap. 66 (*PG* 114, col. 1436).

[130] MANGO, Art 131, note 40; Agnellus XXXVIII, de Theodoro, cap. 119.

[131] A. H. S. MEGAW, *ABSA* 61 (1966) 1ff. Multiple dedication of the Nea: Vita Basilii, 83.

[132] According to the synaxarion of the monks Nîkêtas and John: Ch. BOURAS, *DChAE*, per. 4, 9 (1977—79) 27, note 24. Cf. DARROUZÈS, *TM* 6 (1976) 167, note 8.

In the Palaiologan era when imperial examples were rivalled and then replaced by the foundation of other *archontes*, it is less easy to identify a single paradigm. In the case of Apokaukos's church of St. John Prodromos at Silivri (Selymbria), known from old photographs[133], we recognize forms invented in the capital being applied locally by a member of the Constantinopolitan élite: the blind arcades on its flanks and niched apse were used by Metochitês at the Chôra and, earlier, by Theodora, wife of Michael VIII, at Fenari Isa South. Likewise approximating the external appearance of these churches, Apokaukos's church was built of three courses of sandstone alternating with bands of red brick. But membership in that élite does not account for the adoption of the arcosolium, the preferred manner of burial of Palaiologan aristocrats, at Kirk Dam Altı kilise in the Belisirama valley in Cappadocia[134] nor, probably, for the insertion of such a tomb in the much older Chalkeôn at Thessalonikê. So, too, decoration of "high quality" — a concept the limitations of which I have tried to suggest above — is more credibly explained by a patron's purposes and connections than by the hypothesis of artists "from the capital". In the case of Pachomios, former provincial *prôtosynkellos* and then *hêgoumenos* of the Hodêgêtria monastery at Mistra, neither the imperial benefactions painted in the so-called chapel of the chrysobulls at the Aphentiko nor his close scholarly relations with Constantinople[135] justify the conclusion that the painters of this church came from the capital. Either is a more palpable argument than the quality of the wall-painting but neither is sufficient to warrant such a hypothesis. More worthy of remark is the mortuary chapel that he built for himself at the north-west corner of the church in good Constantinopolitan fashion. One might contrast the decoration of the church of St. Nicholas at Kambinari in the Mani. While its first series of frescoes is of better quality than that which followed, it is considerably inferior to that of the Aphentiko. This first program was commissioned, as we know from a long inscription, by Constantine Spanis, military governor of the region. Not surprisingly, the inscription says nothing of the origin of the artists. Yet the *tzaousios's* intention is revealed by the situation of this same text, three metres high on the walls of the nave and *bêma*. The convention followed here is that of the cornice inscription in such churches as the Pammakaristos in Constanti-

[133] O. FELD, *Byz* 37 (1967) 57—65.

[134] N. THIERRY, Nouvelles églises rupestres de Cappadoce. Paris 1963, 202 and pl. 93b.

[135] S. DUFRENNE, Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra. Paris 1970, 8 and pls. 17—20; S. RUNCIMAN, Mistra, Byzantine Capital of the Peloponnese. London 1980, 101—02, 106—07, 109.

nople[136]. It deliberately abjures local tradition represented in the same church (and elsewhere) by the dedicatory panel over the west door, set up at St. Nicholas by the collaborative efforts of those who paid for the completion of the decoration.

In the minor arts, again, the tendency of objects made in relatively cheap, local substances to resemble those in precious materials involves more than "the normative nature of medieval thought"[137]. Both the tiled floors of Bulgarian churches imitating Constantinopolitan *opus sectile*[138] and the reproduction in bone of Middle Byzantine ivory carvings[139] are prompted by a host of incentives, not least of which is economic. The cultural context in which such copies were made is one of adherence to an idea, embodied in physical form. The opportunity to realize the idea could be provided by nature as the Life of St. Sabbas suggests in a long passage: the *ktêtôr* of the Palestinian *lavra* recognized in a "vast and admirable cavern ... the form of a church of God", its hollows providentially suited to an entrance, an apse and a *diakonikon*[140]. More often the model was of human creation, like the typikon of the Euergetês monastery copied by Isaac Comnenus when, in 1152, he drew up the ritual prescriptions for his Kosmosôteira in Thrace[141]. An account of mimesis in terms of normative tendencies helps to explain why many aspects of Byzantine culture were derivative rather than innovative. But, at least as far as the artistic examples that we have considered, this general habit of mind was reinforced by a great variety of particular motivations — social aspiration, ostentation, vanity and economy among them — acting in a variety of detectible ways upon the models available.

[136] D. MOURIKI, Les fresques de l'église de Saint-Nicholas à Platsa du Magne. Athens 1975.

[137] Cf. A. BANK, Prikladnoe iskusstvo Vizantii IX—XIvv. Moscow 1978, 202 and passim.

[138] E. C. SCHWARTZ, Medieval Ceramic Decoration: Bulgaria vs. Byzantium, in *Levant* (forthcoming).

[139] A. BANK, Actes du XXIe Cong. Int. d'Hist. de l'Art. Budapest 1972, I, 177—84.

[140] Cyril of Skythopolis, Vita S. Sabae, 102 (note 80 supra, 29).

[141] L. PETIT, *IRAIK* 13 (1908) 7. Earlier the typikon of the monastery of the Saviour at Messina (1131) is derived from that of the Stoudios: M. ARRANZ, Le typikon du monastère de Saint-Sauveur à Messine. Rome 1969, xx.

11. MITTEL- UND WESTEUROPA UND DAS POSTBYZANTINISCHE GRIECHENTUM VOR 1800

M. MANOUSSACAS / ATHENES—VENISE

STRUCTURE SOCIALE
DE L'HELLÉNISME POST-BYZANTIN

Dans le programme du Congrès la première rubrique de la section 11 (intitulée «L'Europe Centrale et l'Europe Occidentale en face de l'Hellénisme post-byzantin avant 1800») porte le sous-titre «Structure sociale de l'Hellénisme». Nous devons avouer, dès le début, que tant le titre que le sous-titre nous ont mis dans un certain embarras. Après réflexion, nous avons cru opportun de nous occuper ici des travaux portant sur l'histoire de l'Hellénisme entre 1453 et 1800 en ce qui concerne ses contacts et ses rapports avec l'Europe Centrale et Occidentale dans les domaines qui ne font pas l'objet des trois autres rapports (Orthodoxie et Protestantisme — Mansucrits, livres, imprimeries — Production artistique et société) de la 11ème section. Nous allons donc présenter une mise au point des recherches effectuées et des travaux publiés au cours des dix dernières années environ, tout en nous référant, si besoin, à des travaux antérieurs et en indiquant, d'autre part, les orientations à suivre ou les lacunes à combler.

La chute de Constantinople (1453) ne fut pas seulement un événement de grande conséquence pour l'Europe entière, qui sera obligée d'affronter pendant plus de deux siècles la menace turque jusqu'à la victoire de Vienne (1683), mais aussi une étape décisive pour les destinées du nouvel Hellénisme, qui avait déjà commencé à se former et à prendre conscience de son identité à partir des derniers siècles de l'Empire Byzantin. Certains pays grecs étaient depuis la 4ème Croisade tombés aux mains des Occidentaux et se trouvaient déjà sous leur domination (Chypre aux mains des Français, Chios des Génois, Rhodes des Chevaliers de Saint-Jean, Crète et les places-fortes du Péloponnèse et en partie l'Heptanèse aux mains des Vénitiens et plusieurs îles de la Mer Egée sous le joug d'autres Occidentaux). Mais la conquête turque a achevé la soumission, qui s'est prolongée sur presque quatre siècles. Durant ces siècles la nation grecque est passée par plusieurs pénibles vicissitudes, surtout pendant les deux premiers siècles de son esclavage. Mais, grâce à sa résistance, sa réorganisation et ses luttes, elle a su non seulement survivre, mais se reprendre peu à peu, à partir du XVIIIème siècle, faire des progrès dans le domaine économique et culturel et préparer ainsi le combat pour son indépendance.

D'autre part, les Grecs ne sont pas restés impassibles devant les grands événements de l'histoire européenne durant ces quatre siècles, depuis la Renaissance (à laquelle ils ont participé par leurs savants réfugiés en Occident) en passant par la Reforme jusqu'aux guerres, à la piraterie et au vif antagonisme pour le développement du commerce en Méditerranée et en Europe Centrale au XVIIIeme siècle, effort qui leur assura la prospérité économique. Ces événements leur ont donné l'occasion de participer à l'évolution de l'Europe en tant qu'hommes de lettres, militaires, étudiants, commerçants etc., en collaboration avec les Européens.

Mais ce sont surtout les Grecs de la Diaspora qui ont formé des colonies commerciales puissantes dans les grands centres de l'Europe et qui ont établi des rapports importants et durables avec les Occidentaux. De leur côté les Européens on été en rapports avec des Grecs tout d'abord dans les pays où ceux-ci étaient leurs sujets, et ensuite dans les pays grecs sous la domination turque, lorsqu'ils s'y rendaient comme commerçants, pèlerins, voyageurs ou encore comme représentants diplomatiques. Nous allons donc examiner séparément chacun de ces cas.

Il convient avant tout de souligner l'importance de deux grands ouvrages de synthèse récemment parus, l' «Histoire du Nouvel Hellénisme» de A. Vacalopoulos (en quatre volumes)[1] et l' «Histoire de la Nation Hellénique», dont les volumes 10 et 11 intéressent notre sujet[2]. Le premier ouvrage constitue l'histoire la plus complète jusqu'à présent, basée sur les sources éditées et sur une bibliographie presque exhaustive, le second est une oeuvre collective rédigée par une équipe de chercheurs Grecs qualifiés et qui présente d'une manière concise les connaissances et l'essentiel de la bibliographie. On trouvera dans ces deux ouvrages des chapitres touchant les sujets traités dans ce rapport. Deux autres travaux de synthèse, beaucoup plus restreints, mais non moins importants, dus à deux éminents byzantinistes, D. Zakythinos[3] et N. Svoronos[4], ont suivi. A côté de ces oeuvres mentionnons aussi le second volume des «Sources de l'histoire du nouvel Hellénisme» de Vacalopoulos[5] (correspondant aux volumes 3 et 4 de son Histoire) et le «Recueil de travaux sur la structure économique des pays balkaniques du XVème au XIXème siècle», traduits en grec et présentés par Sp. Asdrachas[6]. Quant à la «Bibliographie Historique», le dernier fascicule publié est celui de 1974, qui concerne les années 1970—1973[7]. Enfin, citons le bref, mais utile travail de G. Ploumidis[8] sur les divers fonds d'archives en Grèce et hors de Grèce qui intéressent l'histoire néo-grecque.

[1] A. E. VACALOPOULOS, Ἱστορία τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ, vol. 2—4. Thessalonique 1964, 1968, 1973 (vol. 1, sec. éd. 1974).

[2] Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους. Ὁ Ἑλληνισμός ὑπό ξένη κυριαρχία. Τουρκοκρατία—Λατινοκρατία, vol. 10 (περίοδος 1453—1669) et vol. 11 (1669—1821). Athènes, Ἐκδοτική Ἀθηνῶν A. E., 1974—1975.

[3] D. ZAKYTHINOS, The Making of Modern Greece. From Byzantium to Independence. Translated with an Introduction by K. P. JOHNSTONE. Londres 1976.

[4] N. G. SVORONOS, Ἐπισκόπηση τῆς Νεοελληνικῆς Ἱστορίας. Βιβλιογραφικός ὁδηγός SP. I. ASDRACHAS. Athènes 1976.

[5] A. E. VACALOPOULOS, Πηγές τῆς Ἱστορίας τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ 2 (1669—1812). Thessalonique 1977.

I. LES REGIONS GRECQUES SOUS LA DOMINATION FRANQUE ET VENITIENNE ET L'HELLENISME DE LA DIASPORA

A. Les régions grecques sous la domination franque et vénitienne

Avant de passer en revue ces régions, énumérons quelques ouvrages qui en regroupent plusieurs.

Il s'agit d'abord des ouvrages concernant le droit établi et appliqué par les dominateurs européens dans l'une ou l'autre de leurs possessions grecques. L'ouvrage de D. Jacoby sur les «Assises de Romanie»[9], le seul recueil de lois, féodal surtout, des colonies latines de la Grèce continentale et insulaire, est fondamental. D'autre part, les deux Suppléments au précieux «Tableau chronologique» de D. Ginis (1966), parus en 1973 et 1978[10], ont rendu cet ouvrage encore plus utile. Les divers aspects de la coexistence des Grecs et des Latins dans la Morée franque et en Crète vénitienne ont été examinés, pour les XIIIème, XIVème et XVème siècles, par P. Topping[11]. C'est justement à ces trois siècles que remonte la formation d'une conscience nationale hellénique en Romanie latine, comme l'a démontré F. Thiriet[12], en examinant également les rapports entre les Grecs et

[6] Ἡ οἰκονομική δομή τῶν βαλκανικῶν χωρῶν στά χρόνια τῆς Ὀθωμανικῆς κυριαρχίας, ιε'—ιθ' αἰ. Εἰσαγωγή—ἐπιλογή κειμένων SP. I. ASDRACHAS. Athènes 1979.

[7] Quatre ans de Bibliographie Historique en Grèce (1970—1973) avec un supplément pour les années 1965—1969, éd. du Centre de Recherches Néo-Helléniques de la Fondation Nationale de la Recherche Scientifique, 15. Athènes 1974.

[8] G. S. PLOUMIDIS, Διάγραμμα τῶν ἀρχειακῶν πηγῶν τῆς Νεοελληνικῆς Ἱστορίας. Athènes 1977.

[9] D. JACOBY, La féodalité en Grèce médiévale. Les «Assises de Romanie». Sources, application et diffusion. Paris 1971.

[10] D. GINIS, Περίγραμμα Ἱστορίας Μεταβυζαντινοῦ Δικαίου, suppléments 1—2. *EEBS* 39—40 (1972—73) 201—246; 43 (1977—78) 152—187.

[11] P. TOPPING, Co-Existence of Greeks and Latins in Frankish Morea and Venetian Crete, dans: Studies on Latin Greece A. D. 1205—1715. Londres, Variorum Reprints 1977, XI, 3—23.

[12] FR. THIRIET, La formation d'une conscience nationale hellénique en Romanie latine (XIIIe—XVIe siècles). *RESEE* 13 (1975) 187—196.

leurs conquérants. En ce qui concerne les régions grecques sous la domination vénitienne entre les deux guerres contre les Turcs (1503—1537), elles ont fait l'objet d'une étude, basée surtout sur des sources inédites, de G. Ploumidis[13].

Passons maintenant en revue les diverses régions grecques possédées et gouvernées par des Occidentaux. Naturellement, celles sur lesquelles la bibliographie récente n'a rien apporté, ne seront pas mentionnées.

1) Chypre

Après les travaux anciens de Mas-Latrie et la grande histoire de G. Hill (dont la réédition la plus récente date de 1972) les multiples aspects de l'histoire et des institutions de Chypre ont fait l'objet de diverses études dont on ne citera que les plus intéressantes.

a) *Domination franque* (*1192—1489*). La situation sociale et juridique des Grecs Chypriotes a été examinée par N. Svoronos[14], tandis que D. Jacoby[15] a étudié le statut des citoyens, sujets et protégés de Venise et de Gênes en Chypre avant la domination vénitienne. V. Hrochová[16] a traité brièvement des relations commerciales de l'Europe Occidentale avec Chypre aux XIVème et XVème siècles en proposant une série de problèmes. Ec. Aristidou[17] a publié une étude portant sur la structure sociale et économique, la production et le commerce de l'île durant la même époque. La situation juridique singulière de Famagouste, cédée par les Lusignans à Gênes de 1374 à 1464, aux termes du traité de 1374, a fait l'objet d'un travail de Jean Richard[18], éditeur du précieux recueil de documents chypriotes tirés des archives du Vatican (1962). Le même auteur[19] a analysé les circonstances dans lesquelles Chypre passa du protectorat à la domination vénitienne. La diplomatie et les intrigues dans les cours des rois francs de Chypre qui

[13] G. S. Ploumidis, Οἱ βενετοκρατούμενες ἑλληνικές χῶρες μεταξύ τοῦ δευτέρου καί τοῦ τρίτου τουρκοβενετικοῦ πολέμου (1503—1537). Jannina 1974.

[14] N. Svoronos, Questions sur la situation sociale et juridique des Grecs chypriotes pendant la domination franque. Rapport au XVème Congrès International d'Etudes Byzantines, Athènes 1976.

[15] D. Jacoby, Citoyens, sujets et protégés de Venise et de Gênes en Chypre du XIIIe au XVe siècle. *Byz. Forsch.* 5 (1977) 159—188.

[16] V. Hrochová, Contribution aux relations commerciales de l'Europe Occidentale avec Chypre aux 14e et 15e siècles, in: Πρακτικά Α' Διεθνοῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου 2 (1972) 51—54.

[17] Ec. Aristidou, Ἡ κοινωνικο-οἰκονομική δομή, ἡ παραγωγή καί τό ἐμπόριο τῆς Κύπρου κατά τή Φραγκοκρατία. *Κυπριακός Λόγος* 10 (1978) 221—227.

[18] J. Richard, La situation juridique de Famaguste dans le royaume des Lusignans, in: Πρακτικά Α' Διεθνοῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου 2 (1972) 221—229.

[19] J. Richard, Chypre du protectorat à la domination vénitienne, in: Venezia e il Levante. Florence 1973, 657—677.

ont opposé les deux éléments (indigène et étranger) ont été examinées dans le travail de C. Chatziioannou[20], tandis que A. Vacalopoulos[21] a voulu réhabiliter la reine grecque Hélène Paléologue, épouse de Jean II Lusignan et fille du despote de Morée Théodore II Paléologue. Il est à remarquer que, pendant la période franque et parallèlement à la création littéraire en langue grecque, une littérature de langues latine, fraçaise et italienne s'est développée dans l'île[22].

b) *Domination vénitienne* (*1489—1570*). Dans les registres des notaires d'Ancône, Ecat. Aristidou[23] a rencontré la mention de nombreux commerçants chypriotes établis dans cette ville et faisants commerce entre ce port important, Raguse et Chypre, surtout au XVIème siècle, avant et après la conquête de Chypre par les Turcs. Chr. Maltezou[24] a publié des documents vénitiens ayant trait à la concession de terres et de privilèges au noble chypriote Eugène Syncliticos. D'autres documents concernant des réfugiés Chypriotes à Venise ont été publiés par C. Kyrris[25]. Très importante est la série de documents concernant l'histoire chypriote du XVIème et du XVIIème siècles, tirés des archives espagnoles et présentés méthodiquement par J. Chassiotis[26]. Ces documents, dont la plupart datent de la période suivante, celle de la domination turque, contiennent des renseignements sur la situation économique, militaire et sociale de l'île et témoignent de l'intérêt de l'Espagne et de ses tentatives pour soulever les Chypriotes contre l'empire Ottoman. On attend la publication d'une série de documents vénitiens touchant l'histoire ecclésiastique de Chypre, préparée par C. Docos[27]; une autre série de documents également vénitiens sera publiée aussi par le Prof. Jean Richard, en collaboration avec Mlle Br. Imhaus. Une analyse psychologique de la curieuse mentalité et de l'attitude envers les

[20] C. Chatziioannou, Ἡ διπλωματία καί οἱ μηχανορραφίες στίς αὐλές τῶν Φράγκων ρηγάδων τῆς Κύπρου. Famagouste 1970.

[21] A. Vacalopoulos, Une reine grecque de Chypre mal comprise par les historiens, Hélène Paléologine (1442—1458), in: Πρακτικά Α' Διεθνοῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου 2 (1972) 277—280.

[22] S. Beraud, La littérature franque en Chypre (XIIe au XVIe siècle). *Κυπριακαί Σπουδαί* 40 (1976) 161—167.

[23] Ec. Aristidou, Ἐμπορικές σχέσεις Κύπρου καί Ἀγκώνας ἀπό τό ιγ' ὥς τό ιστ' αἰώνα. *Κυπριακαί Σπουδαί* 42 (1978) 47—58. Voir aussi Idem, Ἀνέκδοτα ἔγγραφα τῆς Κυπριακῆς Ἱστορίας ἀπό τό ἀρχεῖο τῆς Ραγούζας (ΙΣΤ' αἰ.). Nicosie 1980 (ouvrage récent et important).

[24] Chr. Maltezou, Νέαι εἰδήσεις περί Εὐγενίου Συγκλητικοῦ ἐκ τῶν Κρατικῶν Ἀρχείων τῆς Βενετίας, in: Πρακτικά Α' Διεθνοῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου 3/1 (1973) 227—244.

[25] C. Kyrris, The Cypriote Family of Soderini and other Cypriotes in Venice (XVI—XVII centuries). *Neo-Hellenika* 1 (1970) 58—78.

[26] I. C. Chassiotis, Ἱσπανικά ἔγγραφα τῆς Κυπριακῆς Ἱστορίας (ΙΣΤ'—ΙΖ' αἰ.). Nicosie 1972.

[27] Voir *Θησαυρίσματα* 6 (1969) 311; 13 (1976) 328—329.

Grecs d'un prélat et écrivain latin de noble origine française et qui a vécu en Chypre vénitienne nous a été proposée par M. Zink[28].

Les tentatives de soulèvement des Chypriotes, comme la révolte de Victor Zebetos (1606—1611)[29] et les appels successifs aux souverains de l'Europe montrent que même pendant la domination turque ils ne cessèrent pas d'avoir des rapports avec l'Occident.

2) Crète

L'étude de l'histoire de la Crète, la plus importante colonie de Venise en Méditerranée (1211—1669), qui s'est développée, par le mélange des deux cultures (byzantine et occidentale), en un centre prestigieux de lettres et des arts, a depuis longtemps attiré l'attention des chercheurs, grâce aussi à l'abondant matériel conservé dans les archives vénitiennes. Un aperçu de ces recherches a été fourni, en 1971, par l'auteur du présent rapport[30]; cette mise au point fut récemment complétée par F. Thiriet[31].

Un fonds d'importance capitale pour l'histoire crétoise est constitué par les archives du Duc de Crète, transportées en 1669 à Venise. M. F. Tiepolo[32] vient de nous donner un rapport très utile sur leur récent reclassement, effectué par elle. Un second fonds considérable est celui des notaires de Crète[33] dont les plus anciens registres en langue latine, datant des XIIIème et XIVème siècles, ont été déjà publiés par des chercheurs italiens; V. F. Bakker et A. F. van Gemert[34] viennent d'éditer les testaments grecs de Antoine Yaléas, notaire du XVIème siècle. J. Mavromatis[35] a publié d'autres actes notariaux grecs des XVIème et XVIIème siècles. Une autre source d'information de grande valeur consiste dans les comptes-rendus officiels des hauts fonctionnaires vénitiens envoyés en Crète. Continuant sa précieuse série des «Monuments d'Histoire Crétoise»,

[28] M. Zink, Groupes nationaux, sociaux et religieux en Chypre au XVIe siècle vus par Estienne de Lusignan, in: Πρακτικά Α' Διεθνοῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου 2 (1972) 293—301.

[29] St. Papadopoulos, Ἡ κυπριακή ἐξέγερση τοῦ Βίκτωρα Ζεμπετοῦ. *Δωδώνη* 3 (1974) 337—349.

[30] M. I. Manoussacas, Σύντομος ἐπισκόπησις τῶν περί τήν βενετοκρατουμένην Κρήτην ἐρευνῶν. *Κρητικά Χρονικά* 23 (1971) 245—308.

[31] Fr. Thiriet, Etat des publications sur la Crète vénitienne. *Byz. Forsch.* 5 (1977) 391—403.

[32] M. F. Tiepolo, Note sul riordino degli archivi del Duca e dei Notai di Candia nell'Archivio di Stato di Venezia. *Θησαυρίσματα* 10 (1973) 88—100.

[33] E. Moatsos, Ἀνέκδοτος κατάλογος νοταρίων τῆς Κρήτης, in: Μνημόσυνον Σοφίας Ἀντωνιάδη. Venise 1974, 298—309.

[34] W. F. Bakker—A. F. van Gemert, Οἱ διαθῆκες τοῦ Κρητικοῦ νοταρίου Ἀντωνίου Γιαλέα (1529—1532). *Κρητολογία* 6 (1978) 5—90.

[35] G. Mavromatis, Ἑλληνικά ἔγγραφα. *Θησαυρίσματα* 16 (1979) 206—254.

S. Spanakis en a publié le vol. VI[36], qui contient les rapports des Provéditeurs Généraux des Armes Antoine Priuli (1667) et Antoine Barbaro (1668). G. Ploumidis a aussi publié les rapports des recteurs de La Canée Léonard Lorédan (1554)[37] et V. Dolfin (1598)[38]. Le même chercheur[39] nous a également donné, tiré du rapport du recteur de La Canée M. A. Bernardo (1536), un précieux recensement (unique pour la Crète) d'environ 600 hommes mobilisables du district d'Apocorona et de la ville de La Canée.

Hormis l'édition de documents, plusieurs études ont été effectuées sur divers aspects de l'histoire de la Crète. Ainsi F. Thiriet at-il examiné les rapports entre les villes et les campagnes de l'île[40], particulièrement pour Réthimo et son district[41]. La condition des paysans et les agitations qui ont abouti à la fameuse révolte de Cantanoléos (1526—1528) sont étudiées par A. Papadia dans sa thèse en cours de publication[42]. S. Antoniadi[43] s'est penchée sur l'état financier des villes crétoises durant la guerre de 1645—1669. R. Vlachaki[44] a publié une intéressante liste de prix de marchandises achetées à Venise et transportées à La Canée, tandis que P. Faure a édité les listes des villes et des villages de la Crète orientale[45] et centrale[46] d'après des manuscrits vénitiens. Utilisant les sources littéraires et les autres documents, E. Papadakis[47] a présenté une bonne étude sur les diverses expressions de la vie populaire crétoise (mariage, décès, croyances,

[36] St. G. Spanakis, Μνημεῖα τῆς Κρητικῆς Ἱστορίας, vol. VI. Héracleion 1976.

[37] G. S. Ploumidis, Ἡ ἔκθεση τοῦ Ρέκτορα Χανίων Λεονάρδου Λορεντάν (1554). *Κρητικά Χρονικά* 24 (1972) 435—447.

[38] G. S. Ploumidis, Τά Χανιά στά τέλη τοῦ ΙΣΤ' αἰώνα. Ἡ ἔκθεση τοῦ Προβλεπτῆ B. Dolfin (1598). *Δωδώνη* 2 (1973) 77—102.

[39] G. S. Ploumidis, Κατάλογος στρατευσίμων Χανίων καί Ἀποκορώνου στήν ἔκθεση τοῦ Ρέκτορα M. A. Bernardo (1536). *Κρητικά Χρονικά* 25 (1973) 291—351.

[40] Fr. Thiriet, Villes et campagnes en Crète vénitienne aux XIVe—XVe siècles, in: Actes du IIe Congrès International des Etudes du Sud—Est Européen (Athènes 7—13 mai 1970). Athènes 1972, 447—459. Sur le droit foncier voir l'ouvrage de E. Santschi, La notion de «feudum» en Crète vénitienne (XIIIe—XVe siècles). Montreux 1976.

[41] Fr. Thiriet, Réthimo et son district au quinzième siècle, in: Πεπραγμένα τοῦ Γ' Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου 2 (1974) 298—314.

[42] Voir *Θησαυρίσματα* 13 (1976) 324—5; 14 (1977) 294—5; 15 (1978) 326—7.

[43] S. Antoniadi, Οἰκονομική κατάσταση τῶν πόλεων τῆς Κρήτης κατά τήν ἐποχή τοῦ πολέμου 1645—1669. Συναλλαγές τοῦ Γεωργίου Μόρμορη. *Θησαυρίσματα* 4 (1967) 38—52.

[44] R. Vlachaki, Καταγραφή ἐξόδων γιά ἀγορά καί μεταφορά ἐμπορευμάτων ἀπό τή Βενετία στά Χανιά (1595). *Θησαυρίσματα* 17 (1980) 307—316.

[45] P. Faure. Villes et villages de la Crète orientale entre 1577 et 1629 (listes inédites). *Κρητολογία* 1 (1975) 28—36.

[46] M. van Spitael—P. Faure, Villes et villages de la Crète centrale. Listes inédites de l'époque vénitienne comparées aux tablettes de Knosos. *Κρητολογία* 5 (1977) 45—98.

[47] E. M. Papadakis, Μορφαί τοῦ λαϊκοῦ πολιτισμοῦ τῆς Κρήτης τοῦ 15^{ου} καί τοῦ 16^{ου} αἰῶνος κατά τάς γραμματειακάς πηγάς. Athènes 1976; voir aussi Idem, Συμβολή στή μελέτη τῆς γεωργίας

superstitions, médecine populaire etc.) qui attestent tant la survivance des traditions byzantines que l'influence vénitienne.

Parmi les travaux consacrés aux dernières guerres de Venise contre les Turcs en Crète, nous devons mentionner le livre de J. Yannopoulos[48] sur la guerre de 1570—1571 et, sur celle de 1645—1669 qui a pris les dimensions d'un conflit paneuropéen, l'édition du rapport de C. Gonzaga sur les premières années de ce conflit, procurée par A. Papadia[49]; les publications de A. Karathanassis concernant la correspondance échangée entre le général vénitien Fr. Morosini et des crétois combattant les Turcs[50], ainsi que d'autres lettres adressées par des Grecs[51] ou des Français[52] au même général. C'est à la dernière phase, fatale, de cette guerre, que se rapporte le travail de C. Vacalopoulos[53], qui édite des documents français, comme le livre de N. Stavrinidis[54], qui s'appuie sur des sources aussi bien grecques que turques.

L'examen des travaux consacrés à l'importante littérature crétoise, fort influencée par la littérature italienne, nous amènerait trop loin; nous nous bornerons donc à renvoyer à l'excellente mise au point présentée par St. Alexiou[55]. Mais nous voudrions citer quelques travaux qui concernent certains savants et lettrés de Crète, Grecs et Italiens, témoignant du climat culturel qui existait dans l'île au cours surtout du dernier siècle de la domination vénitienne, ainsi que des relations et des échanges réciproques. N. Panayotakis, poursuivant ses travaux antérieurs sur les «Académies» de

καί ἀμπελουργίας τῆς Κρήτης στό 15° καί 16° αἰ. *Κρητολογία* 4 (1977) 5—25; Οἱ τροφές τῶν Κρητικῶν στό 15° καί 16° αἰ. *Ibidem* 7 (1978) 49—72.

[48] J. YANNOPOULOS, Ἡ Κρήτη κατά τόν τέταρτο βενετοτουρκικό πόλεμο (1570—1571). Athènes 1978 (avec plusieurs renseignements, pp. 25—82, sur les structures administratives, sociales et économiques).

[49] A. PAPADIA, Ἔκθεση τοῦ Camillo Gonzaga γιά τά πρῶτα χρόνια (1645—1647) τοῦ Κρητικοῦ Πολέμου. *Θησαυρίσματα* 13 (1976) 152—194.

[50] A. E. KARATHANASSIS, Ἀνέκδοτη ἀλληλογραφία τοῦ Fr. Morosini καί ἄλλων Βενετῶν μέ Κρητικούς στά χρόνια τοῦ πολέμου (1659—1660). *Κρητικά Χρονικά* 25 (1973) 21—124.

[51] IDEM, Δύο ἐπιστολές Ὑδραίων καί Σπετσιωτῶν πρός τόν Φραγκίσκο Μοροζίνη (1659). *Μνημοσύνη* 4 (1972—73) 231—241.

[52] IDEM, Δύο ἔγγραφα Γάλλων στρατιωτικῶν τοῦ Κρητικοῦ Πολέμου (1660). *Παρνασσός* 15 (1973) 92—98. Cf. aussi G. PENTOGALOS, Ὑπομνήματα γιατρῶν στό Fr. Morosini γιά τήν πανώλη στό Χάνδακα τό 1660. *Κρητολογία* 7 (1978) 75—80.

[53] C. VACALOPOULOS, Ἡ ἀποστολή τῶν τελευταίων γαλλικῶν δυνάμεων στήν Κρήτη καί τά αἴτια τῆς ἀποχωρήσεώς τους ἀπό τόν πολιορκούμενο Χάνδακα (Αὔγουστος 1669). *Κρητολογία* 6 (1978) 91—105.

[54] N. STAVRINIDIS, Ἡ τελευταία περίοδος τῆς πολιορκίας τοῦ Μ. Κάστρου. Ὁ ἐρχομός τοῦ Κιοπρουλῆ στήν Κρήτη. Hérakleion 1979.

[55] ST. ALEXIOU, Ἡ κρητική λογοτεχνία κατά τήν ἐποχή τῆς Βενετοκρατίας, in: Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους 10. Athènes 1974, 384—400 et (bibliographie) 471.

Crète, a consacré un travail bien documenté au grand mathématicien et savant crétois Fr. Barozzi et à l'«Accademia dei Vivi», de Réthimo[56]. P. Canart[57] a examiné les rapports amicaux qu'entretenait le savant évêque catholique A. Lollino avec d'éminents représentants de l'Eglise grecque orthodoxe, tels que Mélétios Pigas, Maxime Margounios et d'autres. P. Mastrodimitris a publié des épigrammes d'éloge en grec de prêtres grecs de Candie[58], ainsi que des discours panégyriques en latin et en italien de nobles grecs[59], toutes œuvres écrites en l'honneur du Duc de Crète G. B. Grimani à son départ de l'île (1636).

En ce qui concerne enfin l'histoire ecclésiastique et les problèmes religieux en Crète (les rapports entre les deux rites, l'effort de Venise pour les concilier à son profit, la question des Grecs uniates etc.) on se bornera à mentionner, parmi une vaste bibliographie, les travaux de N. Tomadakis[60] sur la politique religieuse de Venise en Crète et sur les «protopapas» de Crète, et celui de H. D. Saffrey[61] sur les privilèges accordés par le pape Pie II aux prêtres uniates de Candie.

3) PÉLOPONNÈSE

Pour l'histoire des trois villes importantes du Péloponnèse tenues par Venise jusqu'à leur prise par les Turcs (Méthone, Corone et Nauplie) G. Ploumidis[62] a recueilli deux précieuses séries de documents officiels vénitiens dont il nous a fourni les résumés. Quant à la quatrième place forte

[56] N. M. PANAYOTAKIS, Ὁ Francesco Barozzi καί ἡ Ἀκαδημία τῶν Vivi τοῦ Ρεθύμνου, in: Πεπραγμένα τοῦ Γ' Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου 2. Athènes 1974, 232—251. Voir aussi IDEM, Ὁ ποιητής τῆς γκιόστρας τῶν Χανίων (1594) καί ἡ οἰκογένεια Zancarolo. *Δωδώνη* 4 (1975) 111—131.

[57] P. CANART, Alvise Lollino et ses amis Grecs. *Studi Veneziani* 12 (1970) 553—587. Cf. aussi V. PERI, Gaspare Viviani: un vescovo filelleno nella Creta del XVI° secolo, in: Πεπραγμένα τοῦ Γ' Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου 2. Athènes 1974, 253—265.

[58] P. D. MASTRODIMITRIS, Ἐπιγράμματα ἱερέων τοῦ Χάνδακος εἰς ἔπαινον τοῦ Δούκα τῆς Κρήτης G. B. Grimani (1636). *Κρητικά Χρονικά* 23 (1971) 367—394.

[59] IDEM, Πανηγυρικοί λόγοι πρός τιμήν τοῦ Δούκα τῆς Κρήτης G. B. Grimani (1636). *Ibidem* 25 (1973) 175—198.

[60] N. B. TOMADAKIS, La politica religiosa di Venezia a Creta verso i cretesi ortodossi dal XIII al XV secolo, in: Venezia e il Levante fino al sec. XV, 1. Florence 1973, 783—800 (bibliographie aux pp. 798—800). — IDEM, Πρωτοπαπάδες Κρήτης (1210—1669). *Κρητολογία* 4 (1977) 39—48. Voir aussi Z. TSIRPANLIS, Ἀπό τή φιλορθόδοξη πολιτική τῆς Βενετίας στήν ἑλληνική Ἀνατολή (Ἀνέκδοτα ἔγγραφα τῶν ἐτῶν 1581—1597). *EEBS* 39—40 (1972—73) 295—311.

[61] H. D. SAFFREY, Pie II et les prêtres uniates en Crète au XV[e] siècle. *Θησαυρίσματα* 16 (1979) 39—53.

[62] G. S. PLOUMIDIS, Συλλογή ἐγγράφων γιά τίς βενετοκρατούμενες Μεθώνη καί Κορώνη (1465—1502). *Πελοποννησιακά* 10 (1974) 155—164. — IDEM, Εἰδήσεις διά τό βενετοκρατούμενον Ναύπλιον (1440—1540). *Ibidem* 8 (1971) 261—275.

vénitienne, Monemvasie, Chr. Maltézou[63] nous a apporté des renseignements intéressants concernant son dernier métropolite, Métrophane Sviros et son comportement pendant la capitulation de la ville. En ce qui concerne les mouvements révolutionnaires des Moréotes et surtout des Maniotes, et leurs négociations avec Venise et l'Espagne, on possède le travail de C. Docos, qui a publié des documents datés de peu avant la bataille de Lépante[64]. St. Papadopoulos[65] a édité un document ayant trait au mouvement révolutionnaire du Duc de Nevers (1603—1625) et A. Karathanassis[66] des documents concernant la révolte du Péloponnèse du Sud durant la guerre de Crète. Pour le Magne plus spécialement, C. Mertzios[67] nous a donné un choix de documents vénitiens allant de 1611 à 1674. Pour la brève mais importante période de la domination vénitienne (1685—1715), on possède deux travaux précieux: l'édition du rapport de Dom. Gritti sur l'organisation du Péloponnèse reconquis, procurée par le spécialiste de l'histoire moréote qu'est P. Topping[68] et l'édition, donnée par C. Docos[69], de documents grecs énumérant les propriétés des églises et des monastères du Péloponnèse, recensement intéressant à plusieurs points de vue. Deux autres travaux traitent de la prise de Nauplie par les Turcs[70] à la lumière de documents inédits.

Le commerce du Péloponnèse pendant la seconde domination turque, commerce influencé par celui de l'Europe, a fait l'objet d'une thèse de V. Kremmydas[71] qui, s'appuyant sur les résultats de cette recherche, a

[63] CHR. MALTEZOU, Ἄγνωστοι εἰδήσεις (1539—1540) περί Μητροφάνους Μονεμβασίας ἐκ τοῦ Ἀρχείου τοῦ Δούκα τῆς Κρήτης. *Θησαυρίσματα* 5 (1968) 32—44.

[64] C. DOCOS, Ἐπαναστατικαί κινήσεις εἰς Μάνην πρό τῆς ναυμαχίας τῆς Ναυπάκτου καί ἡ ἔναντι αὐτῶν στάσις τῆς Βενετίας καί Ἱσπανίας (1570—1571). *Λακωνικαί Σπουδαί* 1 (1972) 212—266. Sur la participation des Grecs à Lépante voir M. J. MANOUSSACAS, Lepanto e i Greci, in: Il Mediterraneo nella seconda metà del' 500 alla luce di Lepanto. Florence 1974, 215—241.

[65] ST. PAPADOPOULOS, Ἕνα ἀνέκδοτο ὑπόμνημα σχετικό μέ τήν κίνηση τοῦ Δούκα τοῦ Νεβέρ. *Δωδώνη* 2 (1973) 315—320.

[66] A. KARATHANASSIS, Ἐπαναστατικές κινήσεις στήν Πελοπόννησο στά 1659. *Πελοποννησιακά* 8 (1971) 239—260.

[67] C. MERTZIOS, Ἡ Μάνη εἰς τά Ἀρχεῖα τῆς Βενετίας (1611—1674). *Λακωνικαί Σπουδαί* 1 (1972) 83—173. Voir aussi IDEM, Λακωνικά. Ἐκ τῶν Κρατικῶν Ἀρχείων τῆς Βενετίας. *Ibidem* 2 (1975) 199—208, et B. J. SLOT, Λακωνικά (ἐκ τῶν Ὀλλανδικῶν Ἀρχείων). *Ibidem* 488—490.

[68] P. TOPPING, Domenico Gritti's Relation on the Organization of Venetian Morea 1688—1691, in: Μνημόσυνον Σοφίας Ἀντωνιάδη. Venise 1974, 310—328 = IDEM, Studies on Latin Greece A. D. 1205—1715, n° IX.

[69] C. DOCOS, Ἡ ἐν Πελοποννήσῳ ἐκκλησιαστική περιουσία κατά τήν περίοδον τῆς Β' Ἑνετοκρατίας. Ἀνέκδοτα ἔγγραφα ἐκ τῶν ἀρχείων Ἑνετίας. *BNJ* 21 (1971—1974) 43—168.

[70] E. LIATA, Μαρτυρίες γιά τή πτώση τ' Ἀναπλιοῦ στούς Τούρκους (9 Ἰούλη 1715). *Μνήμων* 5 (1975) 101—156, et A. VACALOPOULOS, Νέες εἰδήσεις γιά τήν πτώση τοῦ Ναυπλίου. *Θησαυρίσματα* 16 (1979) 269—277.

tenté d'écrire un essai plus général[72], en guise d'introduction à l'histoire de la société néohellénique. D'autre part V. Panayotopoulos[73], en un bref article, a soulevé des problèmes concernant la production agricole et les investissements dans l'agriculture à la même époque. Pour terminer, citons l'étude sociologique de C. Dimaras[74] sur la ville de Patras, grande «échelle» vers l'Occident et grand centre urbain.

4) NÈGREPONT ET GRÈCE CONTINENTALE

Un des meilleurs ouvrages récemment parus est celui de J. Koder[75] sur l'île de Nègrepont pendant la domination vénitienne; c'est un travail exhaustif, qui aborde tous les problèmes, géographiques, historiques, administratifs et ecclésiastiques de l'île. G. Ploumidis[76] a présenté, en résumé, une série de documents vénitiens concernant la ville de Naupacte de 1444 à 1510. Sur la Grèce continentale à la fin du XVIIème siècle et au début du XVIIIème, et surtout pendant la guerre vénéto-turque de 1684—1699, C. Mertzios[77] a publié un matériel utile, puisé dans les archives de Venise, que C. Docos[78] a complété et exploité d'une manière plus systématique. J. Yannopoulos[79] a publié des documents vénitiens de la même époque.

5) ILES IONIENNES

En raison de leurs destinées historiques extrêmement variées, et de leur riche tradition culturelle[80], favorisée par leur situation privilégiée entre la Grèce et l'Italie, les Iles Ioniennes sont toujours l'objet de travaux

[71] V. KREMMYDAS, Τό ἐμπόριο τῆς Πελοποννήσου στό 18° αἰώνα (1715—1792) (μέ βάση τά Γαλλικά Ἀρχεῖα). Athènes 1972.

[72] IDEM, Εἰσαγωγή στήν ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς κοινωνίας (1700—1821). Athènes 1976.

[73] V. PANAYOTOPOULOS, Au XVIIIe siècle en Péloponnèse: L'absorption des ressources économiques et humaines par le développement de l'agriculture, in: La force de travail dans les cités méditerranéennes du milieu du XVIIIe au milieu du XIXe siècle. Nice 1974, 111—123.

[74] C. TH. DIMARAS, Patras-point de jonction de deux cultures helléniques, in: Structure sociale et développement culturel des villes sud-est européennes et adriatiques aux XVIIe—XVIIIe siècles. Bucarest 1975, 153—162.

[75] J. KODER, Negroponte. Untersuchungen zur Topographie und Siedlungsgeschichte der Insel Euboia während der Zeit der Venezianerherrschaft. Vienne 1973.

[76] G. S. PLOUMIDIS, Ἔγγραφα γιά τή βενετοκρατούμενη Ναύπακτο (1444—1510). *EEBS* 39—40 (1973) 493—501.

[77] C. MERTZIOS, Εἰδήσεις περί τῆς Στερεᾶς Ἑλλάδος ἐκ τῶν ἀρχείων τῆς Βενετίας (1690—1736). *Ἐπετ. Ἑτ. Στερεοελλ. Μελ.* 2 (1969—1970) 339—436.

[78] C. DOCOS, Ἡ Στερεά Ἑλλάς κατά τόν Ἑνετοτουρκικόν Πόλεμον (1684—1699) καί ὁ Σαλώνων Φιλόθεος. Athènes 1975.

[79] J. YANNOPOULOS, Ἀνέκδοτα ἐνετικά ἔγγραφα τῆς ἐν Δωρίδι μονῆς Βαρνάκοβας (1688—1698). *Ἐπιστ. Ἐπετ. Πανεπ. Ἀθ.* 2 (1970) 473—531.

[80] D. A. ZAKYTHINOS, Αἱ ἱστορικαί τύχαι τῆς Ἑπτανήσου καί ἡ διαμόρφωσις τοῦ ἑπτανησιακοῦ πολιτισμοῦ, in: Πρακτικά τοῦ Γ' Πανιονίου Συνεδρίου 2. Athènes 1969, 357—380.

divers. Signalons d'abord l'intérêt de deux études de portée générale, celle de G. Ploumidis[81] sur les Iles Ioniennes au début du XVI[ème] siècle et celle de G. Chytiris[82] sur leur structure et leur fonctionnement social.

Pour commencer par la capitale, *Corfou*, les textes de deux ambassades importantes de Corfiotes à Venise ont été publiés, l'un, de 1532, par G. Ploumidis[83], et l'autre, de 1552 (précédé d'une longue introduction sur toutes les autres ambassades) par H. Giotopoulou-Sissilianou[84]. Un aperçu général de l'histoire de l'Eglise Orthodoxe de Corfou sous les Latins (qui constitue un cas singulier, à cause surtout de l'institution du grand protopapas à la place de l'évêque) a été fourni par A. Tsitsas[85]. Le même auteur a écrit sur l'évêque latin de Corfou A. M. Querini (1723—1727)[86], sur les grands protopapas Christ. et Jean Voulgaris[87] et sur les évêques orthodoxes réfugiés à Corfou à l'époque vénitienne[88]. Il a également édité et commenté des textes curieux: ex-communications ecclésiastiques (1675—1693)[89], pamphlets des bourgeois corfiotes contre les nobles (1786—1792)[90]. D'autre part, trois documents grecs (1472 et 1473) concernant les églises orthodoxe et catholique de Corfou ont été publiés par G. Pentogalos[91]. G. Moschopoulos a fourni des documents sur l'école du fameux savant Nicéphore Théotokis à Corfou[92]. G. Linardos, utilisant des documents vénitiens inédits, a étudié la fortification de Corfou et Angélocastron[93].

[81] G. S. Ploumidis, Τά Ἑπτάνησα στίς ἀρχές τοῦ ΙΣΤ' αἰώνα. *Κερκ. Χρον.* 19 (1974) 61—87.

[82] G. Chytiris, Δομή καί λειτουργία τῆς ἑφτανησιώτικης κοινωνίας (ἀπό τόν 16° ὥς τόν 19° αἰώνα). *Δελτίον Ἀναγνωστικῆς Ἑταιρείας Κερκύρας* 12 (1975) 133—158.

[83] G. S. Ploumidis, op. cit. (voir note 81) 75—87.

[84] H. Giotopoulou-Sissilianou, Τό πρόβλημα τῆς ἀσφαλείας τῶν κατοίκων τοῦ κερκυραϊκοῦ «Μπόργκου» καί ἡ πρεσβεία τοῦ 1552. *Δελτίον Ἀναγνωστικῆς Ἑταιρείας Κερκύρας* 13 (1976) 169—222. Idem, Ἡ κερκυραϊκή πρεσβεία τοῦ 1572 καί ὁ ἀντίκτυπος τῶν πολεμικῶν γεγονότων τῆς ἐποχῆς στήν Κέρκυρα, in: Πρακτικά τοῦ Δ' Πανιονίου Συνεδρίου, vol. 1. Corfou 1980, 38—46.

[85] A. Tsitsas, Ἡ ἐκκλησία τῆς Κερκύρας κατά τήν Λατινοκρατίαν. Corfou 1969.

[86] Idem, Angelo Maria Querini vescovo latino di Corfù 1723—1727. *Commentari dell'Ateneo di Brescia* 1972, 31—61.

[87] Idem, Χριστόδουλος Βούλγαρης, μέγας πρωτοπαπάς Κερκύρας. *Κεφαλληνιακά Χρονικά* 3 (1978—1979) 195—234; Ἰωάννης Βούλγαρις, τρόφιμος καί σπουδαῖος τοῦ Φλαγγινιανοῦ, μέγας πρωτοπαπᾶς Κερκύρας. *Δελτίον Ἀναγνωστικῆς Ἑταιρείας Κερκύρας* 15 (1978) 75—116.

[88] Idem, Ἐπίσκοποι ἐμπερίστατοι στή βενετοκρατούμενη Κέρκυρα. *Κερκυραϊκά Χρονικά* 20 (1976) 54—90.

[89] Idem, Ἀφορισμοί στή Χώρα καί στά Μπόργα τῶν Κορφῶν. *Δελτίον Ἀναγνωστικῆς Ἑταιρείας Κερκύρας* 13 (1976) 115—168; 14 (1977) 147—190.

[90] Idem, Λίβελλοι τῶν Κερκυραίων ἀστῶν κατά τήν τελευταία φάση τῆς διαμάχης τους μέ τούς εὐγενεῖς. *Ibidem* 16 (1979) 99—150.

[91] G. Pentogalos, Ἀνέκδοτα ἔγγραφα τοῦ ΙΕ' αἰώνα σχετιζόμενα μέ τήν ἐκκλησιαστική ἱστορία τῆς Κερκύρας. *Κερκυραϊκά Χρονικά* 19 (1974) 126—139.

[92] G. Moschopoulos, Νέα στοιχεῖα γιά τή Σχολή τοῦ Νικηφόρου Θεοτόκη στήν Κέρκυρα. *Κεφαλλ. Χρον.* 3 (1978—1979) 136—163.

En ce qui concerne *Céphalonie*, on attend toujours l'ouvrage déjà annoncé de A. Colonia-Gabrieli, «Céphalonie au premier siècle de la domination vénitienne», qui, centré sur les problèmes sociaux et économiques examinés à l'aide de documents d'archives, doit apporter du nouveau[94]. Un instrument de travail très utile est le répertoire chronologique, dressé par une équipe de chercheurs de l'Académie d'Athènes[95], des très nombreux registres notariaux de l'île. C'est de ces registres que provient la précieuse liste des contribuables de la ville d'Assos, datant de 1682, publiée par G. Moschopoulos[96]. Du même auteur, un résumé du rapport du Provéditeur de l'île A. Mango (1759)[97] nous donne une idée claire des problèmes financiers, administratifs, moraux, etc., qui préoccupaient les autorités vénitiennes. Deux travaux importants concernent l'histoire de l'évêché latin de Céphalonie et Zante: le premier, dû à D. Zakythinos et Chr. Maltézou[98], donne l'édition du codex de cet évêché, source précieuse pour la connaissance de la propriété foncière, de la culture des terres, des classes sociales, des familles, etc.; le second, dû à G. Pentogalos[99], nous fournit une liste détaillée et documentée des évêques latins de cet évêché à partir de 1207.

A propos de l'île de *Zante*, on mentionnera trois travaux de D. Konomos: l'édition d'une cinquantaine de brèves notations historiques zantiotes[100] après 1485, l'édition commentée de sept documents grecs et latins[101] et le répertoire alphabétique, abondamment documenté, des personnes ou des familles crétoises (plus de 500) installées ou réfugiées à Zante[102], artisans essentiels du transfert du patrimoine culturel crétois dans les Sept-Iles.

[93] G. Linardos, Ἡ ἔκθεση Donà πρός τή Γερουσία τῆς Βενετίας γιά τίς κερκυραϊκές ὀχυρώσεις καί ἡ ἐξέλιξή τους κατά τό 17° αἰώνα. *Δελτίον Ἀναγνωστικῆς Ἑταιρείας Κερκύρας* 12 (1975) 83—108. Idem, Τό Ἀγγελόκαστρο Κερκύρας. *Κερκυραϊκά Χρονικά* 20 (1976) 9—53.

[94] Voir *Θησαυρίσματα* 9 (1972) 327—328; 13 (1976) 332.

[95] A. Siphoniou-Karapas, M. A. Tourtoglou, S. Trojanos, Τό νοταριακόν ἀρχεῖον Κεφαλληνίας. *Ἐπετηρίς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλλην. Δικαίου* de l'Académie d'Athènes 16—17 (1969—70), Athènes 1972, 41—231.

[96] G. Moschopoulos, Ἕνας κατάλογος φορολογουμένων τοῦ φρουρίου καί τῆς πόλης τῆς Ἄσου (1682). *Κεφαλληνιακά Χρονικά* 1 (1976) 130—143.

[97] Idem, Στοιχεῖα τῆς οἰκονομικῆς, πνευματικῆς καί ἠθικῆς καταστάσεως στήν Κεφαλληνία etc. *Παρνασσός* 16 (1974) 209—220.

[98] D. A. Zakythinos—Chr. A. Maltezou, Contributo alla storia dell'episcopato latino di Cefalonia e Zante (1412—1664), in: Μνημόσυνον Σοφίας Ἀντωνιάδη. Venise 1974, 65—119.

[99] G. Pentogalos, Λατίνοι ἐπίσκοποι Κεφαλονιᾶς-Ζακύνθου (Ἀναθεωρημένος κατάλογος—Νεώτερα στοιχεῖα). *Δελτίον Ἀναγνωστικῆς Ἑταιρείας Κερκύρας* 11 (1974) 145—178.

[100] D. Konomos, Ζακυνθινά Χρονικά (1485—1953). Athènes 1970.

[101] Idem, Ἀνέκδοτα ζακυνθινά ἔγγραφα (1547—1826). *Ὁ Ἐρανιστής* 8 (1970) 225—240.

[102] Idem, Κρητικοί στή Ζάκυνθο. Athènes 1970.

Enfin, pour l'île de *Cythère*, nous possédons une étude de F. Mavroïdis[103] sur la société et l'administration de l'île au début du XVIIème siècle, fondée sur un document grec fort intéressant. Chr. Maltézou[104] a dressé la liste des notaires (au nombre de 128) dont les registres nous sont parvenus et a publié, dans deux autres travaux, des documents de la fin du XVIIème siècle concernant des familles crétoises réfugiées à Cythère après la chute de Candie[105].

6) Chios et Rhodes

Sur l'île de Chios sous la domination génoise, après les travaux de J. Balard, qui ne vont toutefois pas au-delà de 1453, nous ne citerons que l'étude, récente et posthume, de Ph. Argenti[106] sur les Mahones des Giustiniani. Quant à l'histoire de Rhodes sous les chevaliers de Saint Jean de Jérusalem, Z. Tsirpanlis en a présenté la source principale, encore peu explorée, à savoir les archives de Malte[107]; dans une autre étude[108], il a étudié les rapports des chevaliers catholiques avec la population grecque orthodoxe de l'île et a publié un document florentin sur le fameux siège de 1522. Enfin, nous avons un ouvrage qui couvre toute l'histoire de l'île, et dont l'auteur est Ch. Papachristodoulou[109].

B. L'hellénisme de la diaspora en Europe centrale et occidentale

Le phénomène de la Diaspora grecque en général est très vaste et comporte une énorme bibliographie. On se limitera ici aux colonies grecques de l'Europe centrale et occidentale, surtout d'Italie et d'Autriche-Hongrie.

Après le travail d'ensemble de N. Tomadakis[110] qu'accompagne une très riche bibliographie, après les chapitres correspondants de l'«Histoire»

[103] F. Mavroïdis, Κοινωνία καί διοίκηση στά Κύθηρα στίς ἀρχές τοῦ 17^ου^ αἰώνα. *Δωδώνη* 7 (1978) 141—169.

[104] Chr. Maltezou, Τό νοταριακό ἀρχεῖο Κυθήρων. *Δελτίον τῆς Ἰονίου Ἀκαδημίας* 1 (1976) 15—84.

[105] Idem, Πρόσφυγες ἀπό τήν Κρήτη στά Κύθηρα (Ἄγνωστες πληροφορίες ἀπό τό Ἀρχεῖο Κυθήρων). *EEBS* 39—40 (1972—73) 518—526, et Κρητοκυθηραϊκά. Ἡ κρητική οἰκογένεια Κλαδούρη καί τό Συμβούλιο τῶν εὐγενῶν στά Κύθηρα. *Θησαυρίσματα* 12 (1975) 257—291. Un troisième travail, sur la société et l'économie de l'île, vient d'être publié in *Balkan Studies* 21 (1980) 33—43.

[106] Ph. Argenti, The Mahona of the Giustiniani. Genoese Colonialism and the Genoese relationship with Chios. *Byz. Forsch.* 6 (1979) 1—35.

[107] Z. N. Tsirpanlis, Τό ἀρχεῖο τῶν Ἰωαννιτῶν ἱπποτῶν καί ἡ σημασία του γιά τή νεώτερη ἱστορία τῆς Δωδεκανήσου. *Τέχνη* (Ρόδου) 2, fasc. 1 (mars 1971) 24—31.

[108] Idem, Μελέτες γιά τήν ἱστορία τῆς Ρόδου στά χρόνια τῶν Ἱπποτῶν. Thessalonique 1970.

[109] Chr. Papachristodoulou, Ἱστορία τῆς Ρόδου ἀπό τούς προϊστορικούς χρόνους ἕως τήν ἐνσωμάτωση τῆς Δωδεκανήσου (1948). Athènes 1972.

[110] N. B. Tomadakis, Ἡ συμβολή τῶν ἑλληνικῶν Κοινοτήτων τοῦ ἐξωτερικοῦ εἰς τόν ἀγῶνα τῆς ἐλευθερίας. *Ἀθηνᾶ* 57 (1953) 3—34 (pp. 20—34: bibliographie).

de Vacalopoulos[111], nous ne possédons comme travaux de caractère général que celui de N. Psyroukis[112], essai d'interprétation sociologique plus qu'exposé historique, et celui de D. J. Geanakoplos[113] qui, résumant les connaissances acquises, souligne la contribution de la Diaspora — surtout dans le domaine de l'éducation — à la préparation du combat pour l'indépendance nationale.

1) En Italie

Venise. — Les divers aspects de l'histoire de la plus ancienne, la plus riche et la plus importante colonie de la Diaspora grecque, la Communauté Grecque de Venise, ont fait l'objet de nombreux travaux récents, depuis surtout la fondation de l'Institut Hellénique d'Etudes Byzantines et Postbyzantines de Venise. Une bibliographie détaillée de l'hellénisme de Venise, donnée en 1973 par l'auteur de ce rapport, a été récemment complétée[114] (1980). Pour une étude d'ensemble de l'histoire de la Communauté, fondée en 1498, on peut consulter l'exposé du même auteur qui sert d'introduction au Guide du Musée de l'Institut[115], et qui rend compte des résultats des recherches nouvelles. On lira aussi avec profit le rapport de F. Thiriet[116] sur les communautés grecque et albanaise de Venise.

Les efforts et les rivalités des Grecs pour la fondation de leur communauté, vers la fin du XVème siècle, ont été mis en lumière grâce à des documents publiés, en deux fois, par F. Mavroïdi-Ploumidis[117]. D'après le plus ancien registre de la communauté, A. Pardos[118] a dressé un précieux

[111] A. E. Vacalopoulos, Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ (voir note 1), vol. 2, 62—72 et 394—407; vol. 3, 88—96 et 538—546; vol. 4, 205—236.

[112] N. Psyroukis, Τό νεοελληνικό παροικιακό φαινόμενο, 2ème éd. Athènes 1977 (seules les pp. 39—120 concernent la période qui nous intéresse ici; aux pp. 257—262 bibliographie).

[113] D. J. Geanakoplos, Interaction of the «Sibling» Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330—1600). N. Haven et Londres 1976, 172—199: The Diaspora Greeks. The Genesis of modern greek national Consciousness.

[114] M. J. Manoussacas, Βιβλιογραφία τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς Βενετίας. Μέρος Α'. Γενικά. *Θησαυρίσματα* 10 (1973) 7—87 (n°s 1—326), et Συμπλήρωμα (1973—1980). *Ibidem* 17 (1980) 7—21 (n°s 327—403).

[115] Idem, Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Ἀδελφότητος Βενετίας, in: M. J. Manoussacas—Ath. Paliouras, Ὁδηγός τοῦ Μουσείου εἰκόνων καί τοῦ ναοῦ τοῦ Ἁ. Γεωργίου. Venise 1976, 11—20.

[116] Fr. Thiriet, Sur les communautés grecque et albanaise à Venise, in: Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV—XVI). Aspetti e problemi, vol. 1. Florence 1977, 217—231. Cf. aussi G. Fedalto, Le minoranze straniere a Venezia tra politica e legislazione, *ibidem*, 143—162.

[117] F. Mavroïdi-Ploumidis, Ἔγγραφα ἀναφερόμενα στίς ἔριδες τῶν Ἑλλήνων τῆς Βενετίας στά τέλη τοῦ ΙΕ' αἰώνα. *Θησαυρίσματα* 8 (1971) 115—187, et Idem, Νέες εἰδήσεις γιά τήν ἑλληνική παροικία τῆς Βενετίας (1493—1499). *Ibidem*, 66—79.

[118] A. Pardos, Ἀλφαβητικός κατάλογος τῶν πρώτων μελῶν τῆς Ἑλληνικῆς Ἀδελφότητας Βενετίας ἀπό τό κατάστιχο 1129 (1498—1530). — Α'. Ἄντρες. *Θησαυρίσματα* 16 (1979) 294—386. — Β'. Γυναῖκες. *Ibidem* 17 (1980) 149—205.

répertoire alphabétique de ses premiers membres, de 1498 à 1530, qui comporte environ 800 personnes (hommes et femmes) dont il a étudié l'origine, le métier et la condition sociale, et éclairé, en puisant à d'autres sources, les données biographiques. Un second registre, qui énumère les membres de la communauté de 1533 à 1562, a fait l'objet de la thèse de F. Mavroïdi[119], qui, dans une longue introduction, étudie ainsi l'origine et le métier de plus de mille personnes, ainsi que l'organisation administrative et financière de la Communauté, et sa vie interne. E. Liata[120] s'est servie des registres financiers de la Communauté pour dresser des listes de ses membres décédés au milieu du XVIème siècle. En recourant aux registres des églises catholiques qui comportent des actes de décès, G. Ploumidis[121] a également tâché d'élucider le problème du nombre, de l'origine et du métier des Grecs durant la seconde moitié du même siècle.

La plupart des études récentes ont été consacrées aux problèmes ecclésiastiques de la Communauté. Un aperçu général de ces problèmes (permis d'ériger une église orthodoxe et d'avoir des prêtres et même des métropolites dépendant exclusivement du patriarcat de Constantinople, privilèges concédés par des bulles papales et des lettres ducales) a été élaboré par M. Manoussacas[122]. Publiés par le même auteur, citons un recueil de 40 lettres patriarcales adressées à la Communauté[123] et un autre recueil de documents ayant trait aux métropolites de Philadelphie[124] établis à Venise avec l'autorisation de la République, qui avait grand besoin des services des Grecs, bons marchands, soldats et marins. Le catalogue de toutes les lettres patriarcales conservées dans les riches archives de la Communauté a été dressé et publié par A. Tsélikas[125], tandis que G. Ploumidis a inventorié les bulles papales[126]. Malgré les lacunes dans

[119] F. MAVROÏDI, Συμβολή στήν ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Ἀδελφότητας Βενετίας στό ΙΣΤ' αἰώνα. Ἔκδοση τοῦ Β' μητρῴου ἐγγραφῶν (1533—1562). Athènes 1976.

[120] E. LIATA, Μνεῖες θανάτων Ἑλλήνων τῆς Βενετίας ἀπό τά ταμιακά βιβλία τῆς Ἑλληνικῆς Ἀδελφότητας τῶν ἐτῶν 1536—1576. *Θησαυρίσματα* 11 (1974) 191—239.

[121] G. S. PLOUMIDIS, Considerazioni sulla popolazione greca a Venezia nella seconda metà del '500. *Studi Veneziani* 14 (1972) 219—226.

[122] M. J. MANOUSSACAS, Ἡ ἐν Βενετίᾳ Ἑλληνική Κοινότης καί οἱ μητροπολῖται Φιλαδελφείας. *EEBS* 37 (1969—70) 170—210 et 473—474.

[123] IDEM, Ἀνέκδοτα πατριαρχικά γράμματα (1547—1806) πρός τούς ἐν Βενετίᾳ μητροπολίτας Φιλαδελφείας καί τήν Ὀρθόδοξον Ἑλληνικήν Ἀδελφότητα. Venise 1968.

[124] IDEM, Συλλογή ἀνεκδότων ἐγγράφων (1578—1685) ἀναφερομένων εἰς τούς ἐν Βενετίᾳ μητροπολίτας Φιλαδελφείας. *Θησαυρίσματα* 6 (1969) 7—112.

[125] A. TSELIKAS, Κατάλογος τῶν πατριαρχικῶν γραμμάτων (1547—1806) τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βενετίας μετά συμπληρώσεων καί διορθώσεων τῆς ἐκδόσεως Ι. Βελούδου. *Θησαυρίσματα* 10 (1973) 213—237.

[126] G. S. PLOUMIDIS, Αἱ βοῦλλαι τῶν Παπῶν περί τῶν Ἑλλήνων ὀρθοδόξων τῆς Βενετίας (1445—1782). *Θησαυρίσματα* 7 (1970) 228—266.

la documentation pour le XVème siècle et la première moitié du XVIème, E. Liata[127] a pu établir la liste des premiers prêtres grecs de Venise. Le rôle d'Arsène Apostolis, le savant archevêque de Monemvasie, catholique intransigeant, dans les controverses religieuses et les différends, a été précisé par A. Papadia[128]. Les documents relatifs à la construction de la célèbre église de Saint-Georges ont été publiés par M. Manoussacas[129]; A. Paliouras[130] a étudié la décoration de la coupole; A. Karathanassis[131] s'est occupé des prédicateurs de cette église aux XVIe—XVIIIe siècles. En ce qui concerne les métropolites successifs de Philadelphie, presque tous savants réputés, on possède plusieurs études: sur Gabriel Sévère[132], sur Nicodème Métaxas[133] et sur Gérasime Vlachos[134], un des plus éminents philosophes de la Grèce moderne. Une monographie sur Méletios Typaldos, le métropolite qui, converti au catholicisme, troubla longtemps la paix de la Communauté, est en cours de préparation par C. Panayotopoulou[135]. Sur les derniers métropolites et la situation de la colonie grecque vers la fin du XVIIIème siècle, G. Moschopoulos[136] vient de publier une thèse. Une autre

[127] E. LIATA, Ἱερεῖς τῶν Ἑλλήνων τῆς Βενετίας ἀπό 1412—1558 (Κατάλογος καί ἔγγραφα). *Θησαυρίσματα* 13 (1976) 85—110.

[128] A. PAPADIA, Ὁ Ἀρσένιος Μονεμβασίας ὁ Ἀποστόλης καί ἡ Ἑλληνική Ἀδελφότητα Βενετίας (1534—1535). *Θησαυρίσματα* 14 (1977) 110—126.

[129] M. J. MANOUSSACAS, Τά κυριώτερα ἔγγραφα (1536—1599) γιά τήν οἰκοδομή καί τή διακόσμηση τοῦ Ἁγίου Γεωργίου τῶν Ἑλλήνων τῆς Βενετίας, in: Εἰς μνήμην Π. Α. Μιχελῆ. Athènes 1972, 334—356.

[130] A. D. PALIOURAS, Ἡ εἰκονογράφησις τοῦ τρούλλου τοῦ Ἁγίου Γεωργίου Βενετίας. *Θησαυρίσματα* 8 (1971) 63—86.

[131] A. KARATHANASSIS, Ἡ ἐκκλησιαστική ρητορική στόν Ἅγιο Γεώργιο τῶν Ἑλλήνων τῆς Βενετίας (1534—1788). *Θησαυρίσματα* 9 (1972) 137—179.

[132] A. STERGELLIS, Ἡ διαθήκη τοῦ Γαβριήλ Σεβήρου (1616) καί ἡ ρύθμιση τῶν χρεῶν του (1617—1647). *Θησαυρίσματα* 6 (1969) 182—200; M. J. MANOUSSACAS, Αἱ δύο προσωπογραφίαι τοῦ Γαβριήλ Σεβήρου καί ὁ ζωγράφος Ἐ. Τζανφουρνάρης. *Θησαυρίσματα* 7 (1970) 7—14; IDEM, Αὐτόγραφον τεῦχος χρονικῶν σημειωμάτων καί δοσοληψιῶν (1578—1588) τοῦ Γαβριήλ Σεβήρου. *Ibidem* 9 (1972) 7—67; C. PANAYOTOPOULOU, Τό τελευταῖο αὐτόγραφο σημειωματάριο (1613—1616) τοῦ Γαβριήλ Σεβήρου. *Ibidem* 13 (1976) 111—151.

[133] A. KARATHANASSIS, Γιά ὁρισμένα βιογραφικά τοῦ Νικόδημου Μεταξᾶ. *Κεφαλληνιακά Χρονικά* 1 (1976) 124—129; A. KRAVARI, Ἀγγέλου Μπενιζέλου ἀνέκδοτο ἐγκώμιο στό Νικόδημο Μεταξᾶ. *Κεφαλληνιακά Χρονικά* 2 (1977) 291—318.

[134] B. N. TATAKIS, Γεράσιμος Βλάχος ὁ Κρής (1605/7—1685), φιλόσοφος, θεολόγος, φιλόλογος. Venise 1973.

[135] Voir *Θησαυρίσματα* 11 (1974) 367; 12 (1975) 362—364; 13 (1976) 323—324; 14 (1977) 292—293. Voir aussi G. FEDALTO, Appunti inediti sulla Comunità dei Greci Veneziani, in: Μνημόσυνον Σοφίας Ἀντωνιάδη. Venise 1974, 329—335, et V. BOBOU-STAMATI, Ἀναφορά Ἑλλήνων τῆς Βενετίας στόν οἰκ. πατριάρχη Καλλίνικο Β' γιά τό Μελέτιο Τυπάλδο. *Θησαυρίσματα* 15 (1978) 98—105.

[136] G. MOSCHOPOULOS, Οἱ Ἕλληνες τῆς Βενετίας καί Ἰλλυρίας (1768—1797). Ἡ μητρόπολη Φιλαδελφείας καί ἡ σημασία της γιά τόν Ἑλληνισμό τῆς Β. Ἀδριατικῆς. Athènes 1980.

thèse a été consacrée à l'histoire de la fameuse école Flanginis[137] qui fut, des siècles durant, le grand centre culturel de tout l'hellénisme installé en Occident; on trouvera dans cette thèse une série de biographies de professeurs et d'élèves de cette école, parmi lesquels plusieurs se sont distingués dans les arts et les sciences. C'est cette école qui a produit le célèbre recueil poétique «Fleurs de Piété», auquel C. Dimaras[138] a consacré une étude approfondie.

Sur l'importante activité des commerçants grecs de Venise, on ne possède pas encore de travaux suffisants. L'étude de V. Kremmydas[139] nous donne une première idée de l'activité commerciale de la société Sélékis-Saros, et le travail de B. Slot nous fournit des éléments précis sur les affaires conclues entre les marchands grecs de Venise et ceux d'Amsterdam[140]. On attend l'achèvement de la thèse de E. Liata sur le commerçant G. Mellos[141] et de celle de P. Michailaris sur l'activité commerciale de la famille athénienne Péroulis[142].

Royaume de Naples. — Alors que la colonie de Venise était constituée pour l'essentiel de commerçants et de marins, celle de Naples l'était de militaires engagés au service du Royaume. Après les travaux anciens de Meola, de Katramis et de Lambros, l'étude de l'histoire de cette communauté a accompli des progrès considérables grâce aux travaux de J. Chassiotis, qui a su utiliser des documents tirés des archives de Naples, de Venise et d'Espagne. Ainsi s'est-il penché sur les Grecs de Naples dans sa thèse sur les frères Mélissinos[143], pour préciser leur activité dans cette ville; il a découvert de nouveaux indices de migrations au XVII[ème] siècle[144] et a vérifié les rapports de cette communauté avec les courants révolution-

[137] A. KARATHANASSIS, Ἡ Φλαγγίνειος Σχολή τῆς Βενετίας. Thessalonique 1975.

[138] C. TH. DIMARAS, Εἰσαγωγικά στή μελέτη τῆς συλλογῆς «Ἄνθη Εὐλαβείας», in: Μνημόσυνον Σοφίας Ἀντωνιάδη. Venise 1974, 336—349; voir aussi la réédition Ἄνθη Εὐλαβείας, εἰσαγωγή καί ἐπιμέλεια A. KARATHANASSIS. Athènes 1978.

[139] V. KREMMYDAS, Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἐμπορικοῦ οἴκου τῆς Βενετίας Σελέκη καί Σάρου. Μιά στατιστική προσέγγιση. *Θησαυρίσματα* 12 (1975) 171—199.

[140] Voir plus bas, note 185.

[141] Voir *Θησαυρίσματα* 11 (1974) 367—368; 12 (1975) 364; 13 (1976) 323.

[142] Voir *Θησαυρίσματα* 13 (1976) 326; 14 (1977) 297; 15 (1978) 317—318. Cf. aussi P. MICHAÏLARIS, Ἀνέκδοτες ἐπιστολές (1695—1696) τοῦ Μιχ. Ν. Γλυκύ στό Μιχ.Σταμ.Περούλη. *Θησαυρίσματα* 13 (1976) 245—257.

[143] J. C. CHASSIOTIS, Μακάριος, Θεόδωρος καί Νικηφόρος οἱ Μελισσηνοί (Μελισσουργοί) (16ος—17ος αἰ.). Thessalonique 1966.

[144] IDEM, Ἑλληνικοί ἐποικισμοί στό Βασίλειο τῆς Νεάπολης κατά τό δέκατο ἕβδομο αἰώνα. *Ἑλληνικά* 22 (1969) 116—162.

naires des Balkans du sud dans la seconde moitié du XVI[ème] siècle[145]. Enfin, A. Rizzi[146] a travaillé sur les icônes de l'église orthodoxe de Saint-Pierre-et-Paul, qui appartenait à la même communauté.

Livourne. — La colonie grecque de Livourne, qui connut une grande prospérité à partir de la fin du XVIII[e] siècle, s'est éteinte récemment. Il n'en reste plus à présent qu'un cimetière imposant, avec de somptueux monuments funéraires néoclassiques et des inscriptions sépulcrales qui rappellent un passé glorieux. L'histoire de la colonie reste toujours à écrire, à l'aide de ses archives, aujourd'hui incorporées dans les Archives d'Etat à Livourne. Parmi la bibliographie récente, après le travail fondamental de N. Tomadakis[147], on citera l'ouvrage de C. Triantafyllou[148] sur la famille Costakis de Livourne, et les catalogues des icônes de la colonie grecque et des vêtements sacerdotaux et objets sacrés de l'église orthodoxe de la Sainte-Trinité (démolie en 1942 par le gouvernement fasciste), catalogues rédigés à l'occasion d'une exposition récente, par D. dell'Agata[149], A. Capitanio[150] et E. De Paz[151]. Ajoutons deux récentes études, de N. Tomadakis[152] et P. Castignoli[153]. Le directeur de l'Institut Hellénique de Venise prépare l'édition des inscriptions funéraires du cimetière[154] grec, avec description des monuments, et des actes de décès copiés sur les originaux par C. Triantafyllou.

Ancône. — Sur la petite colonie grecque d'Ancône au XVI[ème] siècle, on possède, outre le travail de E. Aristidou déjà mentionné[155], deux études de

[145] IDEM, La comunità greca di Napoli e i moti insurrezionali nella Penisola Balcanica Meridionale durante la seconda metà del XVI secolo. *Balkan Studies* 10 (1969) 279—288; IDEM, Ἵδρυση, ὀργάνωση καί ἐθνική δράση τῆς Ἑλληνικῆς Κοινότητος Νεαπόλεως κατά τήν Τουρκοκρατία. *Μακεδονική Ζωή*, fasc. 47 (avril 1970) 9—13.

[146] A. RIZZI, Le icone postbizantine della chiesa greco-ortodossa dei SS. Pietro e Paolo in Napoli. *Θησαυρίσματα* 11 (1974) 136—163.

[147] N. B. TOMADAKIS, Ναοί καί θεσμοί τῆς Ἑλληνικῆς Κοινότητος τοῦ Λιβόρνου. *EEBS* 16 (1940) 81—127.

[148] C. TRIANTAPHYLLOU, Οἱ Κωστάκηδες τῆς Ἀχαΐας καί τοῦ Λιβόρνου. Athènes 1968.

[149] Icone greche e russe del Museo Civico di Livorno a cura di DORIANA DELL'AGATA POPOVA. Pise 1978.

[150] I paramenti sacri della chiesa greco-ortodossa della SS. Trinità di Livorno a cura di A. CAPITANIO. Pise 1978.

[151] Documentazione storico-urbanistica sulla Comunità Greca e sulla chiesa della SS. Trinità a cura di E. DE PAZ. Pise 1978.

[152] N. B. TOMADAKIS, Ἠπειρωτικαί ἀναμνήσεις ἀπό τό Λιβόρνον καί ὁ τάφος τῆς Ἀγγελικῆς Παν. Πάλλη-Βαρθολομαίη. *Ἠπειρωτικόν Ἡμερολόγιον* I (1979) 11—16.

[153] P. CASTIGNOLI, La Comunità Livornese dei Greci non uniti. *La Ganaviglia*, 1[er] trimestre 1979, 3—7.

[154] Voir *Θησαυρίσματα* 5 (1968) 274—276; 6 (1969) 319; 10 (1973) 399; 13 (1976) 340—341.

[155] Voir plus haut, note 23.

Z. Tsirpanlis[156]; mais l'histoire de cette colonie, troublée par des controverses entre orthodoxes et uniates et rapidement éclipsée, reste encore à écrire.

Autres régions. — Sur les grecs de la terre d'Otrante (diocèses d'Otrante et Brindisi), dont l'origine remonte à l'époque byzantine, on connaît desormais beaucoup de détails, grâce à la bonne étude de Z. Tsirpanlis[157] — surtout en ce qui concerne le XVI[ème] siècle; dans la suite, ces Grecs sont passés au catholicisme et ont été ainsi assimilés.

Maniotes en Toscane, à Tarente et en Corse. — Dans l'histoire de la migration grecque du XV[ème] au XVIII[ème] siècle, le cas des Maniotes apparaît spécifique, et mériterait un examen particulier. Il s'agit ici de migrations *massives* de populations de villages entiers, guidées par des familles puissantes et par leurs chefs religieux. Le motif principal qui poussait ces gens pauvres et avides de liberté était le désir d'échapper à la tyrannie turque et aux représailles qui suivaient les guerres ou les révoltes étouffées. Ces migrations avaient un caractère agricole, et sont sans rapport avec les migrations individuelles ou en petits groupes de commerçants attirés vers les grands centres européens par l'espoir du gain. Les représentants des Maniotes concluaient un accord avec les autorités du pays (génoises, florentines, espagnoles, etc.) déterminant les conditions de leur transfert et de leur installation, leurs obligations (défrichement et culture de la terre) et leurs privilèges (surtout religieux: assurance du libre exercice du culte orthodoxe). Mais cet accord n'était pas respecté bien longtemps. Tous ces mouvements de migration se sont mal terminés. Les émigrants grecs n'ont pu s'adapter au climat et aux conditions dures de leur nouvelle vie. D'autre part, forcés par les prélats catholiques locaux à abandonner l'orthodoxie et, après être devenus uniates, de passer au catholicisme, ils ont dû finalement céder, après une âpre resistance plus ou moins longue. Aussi ont-ils été complètement assimilés (sauf en Corse, où il existe encore un résidu grec); et leurs colonies ont été les seules de la diaspora grecque à n'avoir pas réussi.

Sur la migration, l'installation, les vicissitudes et la triste fin des Maniotes en Toscane et à Tarente, aux XVII[ème] et XVIII[ème] siècles, on possède deux bonnes études, fondées sur des documents de la Propagande,

[156] Z. N. Tsirpanlis, Ἐκλογή μητροπολίτη Ἰταλίας ἀπό τούς Ἕλληνες τῆς Ἀγκώνας (1543—1548). *Δωδώνη* 2 (1973) 61—76; 3 (1974) 143—150.

[157] Idem, Memorie storiche sulle comunità e chiese greche in Terra d'Otranto (XVI sec.), in: La chiesa greca in Italia dall' VIII al XVI secolo 2 (= *Italia Sacra* 21). Padova 1972, 845—877.

de Z. Tsirpanlis[158] et de T. Papadopoulos[159]. Sur l'histoire et le sort des Maniotes émigrés en Corse, on a une série de travaux de D. Vayacacos[160], qui a visité les lieux et a publié les actes de baptême et de mariage. F. Pomponi[161] a présenté des remarques statistiques et L. Varnalidis[162] et T. Papadopoulos[163] d'autres documents. On doit mentionner ici les renseignements fournis par C. Mertzios[164] sur d'autres tentatives des Maniotes pour émigrer vers des régions diverses, telles que le Royaume de Naples, l'Etat vénitien, Livourne et même l'Istrie où existaient déjà une colonie dans la région de Pula, à partir du milieu du XVI[ème] siècle, et une autre à Unago[165], a partir du début du XVIII[ème] siècle: toutes deux, également agricoles, ont connu la même infortune.

2) En Autriche — Hongrie

Dans aucun autre pays d'Europe la Diaspora grecque n'a connu, au cours des XVIII—XIX[ème] siècles, une telle expansion (facilitée par les privilèges impériaux) que dans l'empire d'Autriche-Hongrie. Parmi les travaux anciens, il serait difficile de ne pas mentionner l'étude d'ensemble de N. Tomadakis[166], qui cite toute la bibliographie précédente. Sur l'histoire de l'hellénisme en Hongrie, qui comptait au moins 100 communautés et qui a laissé des traces un peu partout (églises, édifices, cimetières, bibliothèques, archives, manuscrits etc.) après les recherches des néohellénistes hongrois A. Horvath, A. Craf, Prosser et autres, on doit citer les travaux systématiques de O. Füves[167]. Ce dernier[168] a même conçu le projet d'un

[158] Idem, Οἱ Μανιάτες τῆς Τοσκάνης καί τῆς περιοχῆς τοῦ Τάραντα (β' μισό τοῦ 17ου αἰ.). *Λακωνικαί Σπουδαί* 4 (1979) 105—159.

[159] Th. Papadopoulos, Μανιᾶτες ἔποικοι στήν Ἰταλία τόν 17ο αἰώνα. *Ibidem* 396—474.

[160] D. Vayacacos, Οἱ Μανιᾶται τῆς Κορσικῆς. *Παρνασσός* 7 (1965) 25—46; Idem, Οἱ Μανιᾶται τῆς Κορσικῆς. *Πελοποννησιακά* 7 (1969) 271—388; 11 (1975) 80—123; 12 (1977) 152—167; Idem, Οἱ Μανιᾶται τῆς Διασπορᾶς. Α'. Οἱ Μανιᾶται τῆς Κορσικῆς, vol. 1—2. Athènes 1970.

[161] F. Pomponi, Une colonie grecque en Corse au XVIII[e] siècle, in: Les migrations dans les pays méditerranéens au XVIII[e] et au début du XIX[e] s. Nice 1973, 92—133.

[162] S. L. Varnalidis, Contributo alla storia dei Greci Manioti di Corsica. *Nicolaus* (Bari) 4 (1977) 97—143.

[163] Th. Papadopoulos, Οἱ Μανιάτες τῆς Κορσικῆς καί οἱ ναοί τους. *Λακωνικαί Σπουδαί* 3 (1977) 202—243; Idem, Οἱ Μανιάτες τῆς Κορσικῆς στό Ἑλληνικό Κολλέγιο τῆς Ρώμης. *Ibidem* 452—453.

[164] Voir plus haut, note 67.

[165] A. Xanthopoulou-Kyriakou, Εἰδήσεις γιά ἄγνωστη ἑλληνική ἀποικία στήν Ἰστρία τό 18ο αἰώνα. *Θησαυρίσματα* 10 (1973) 202—212.

[166] N. B. Tomadakis, Les communautés helléniques en Autriche, in: Festschrift zur 200-Jahrfeier des Österreichischen Haus-, Hof- und Staatsarchivs 2. Vienne 1952, 452—461 (= Idem, Miscellanea Byzantina-Neohellenica. Modène 1972, 179—188).

[167] O. Füves, Οἱ Ἕλληνες τῆς Οὐγγαρίας. Thessalonique 1965 (étude fondamentale).

[168] Idem, Stand und Aufgaben der Forschungen zur Geschichte der Griechen in

travail de recherche qui, commençant par Pest, aboutirait à un ouvrage synthétique sur les néo-grecs en Hongrie. Mais, si l'on se rend compte que, sur cent communautés grecques une douzaine seulement ont fait jusqu'ici l'objet d'une étude, on comprend l'énormité du travail qui reste encore à faire. En attendant, on se contentera de citer, à côté des études toujours intéressantes de Füves[169], les travaux récents de A. Somogyi[170] sur les monuments artistiques laissés par les Grecs en Hongrie, de C. Papacostea-Danielopolu[171] sur la compagnie grecque de Brasov et de J. Papadrianos et V. Kolacović[172] sur la communauté grecque de Zimony (Semlin). Il n'est pas sans intérêt de constater que l'hellénisme en Hongrie, qui avait joué un si grand rôle dans le développement économique du pays, et avait obtenu des privilèges et des titres de noblesse, fut peu à peu absorbé et assimilé par la population du pays jusqu'à s'éteindre complètement.

Vienne. — La glorieuse capitale des Habsbourgs était devenue, au XVIIIème siècle et après Venise, le plus grand centre culturel du nouvel hellénisme. Malheureusement, si l'on possède de brèves synthèses, déjà vieillies (Pallatidis), ou des travaux partiels (Laïos, Enepekidis), l'histoire de cet hellénisme et de ses rapports avec l'Europe n'est pas encore écrite. Pour ce qui est de la Communauté de la Ste Trinité (composée de Grecs sujets autrichiens) on attend l'ouvrage en préparation de G. Kioutoutskas, fruit de longues recherches à Vienne; pour la communauté de St-Georges (composée de grecs sujets turcs)[173] on doit encore se contenter des brefs exposés de Eustratiadis et de Coimzoglou et du travail de Lambros. Souhaitons que cette lacune soit bientôt comblée.

Trieste. — Une autre colonie grecque importante qui, comme celle de Livourne mais sur l'autre côte de la péninsule italienne, favorisée par le régime privilégié de la cité, s'est vite développée au XVIIIème siècle, est celle de Trieste. La contribution des Grecs qui y vinrent s'installer au rapide développement économique et à la prospérité de cette ville fut considérable, comme en témoignent, encore de nos jours, les nombreux édifices grecs et la persistance d'une communauté toujours très active. L'histoire de cette communauté a été traitée à plusieurs reprises. Après les travaux anciens et documentés de M. Constantinidis et de G. Stefani, G. Ladas[174] a publié une histoire abrégée, suivie d'une bibliographie comportant tous les livres publiés à Trieste par des Grecs. Nous devons signaler aussi un très bon article d'encyclopédie de Olga Katsiardi[175], qui est en outre en train d'achever une histoire détaillée de la première période (1782—1830) de la Communauté, étayée par une ample documentation[176]. Enfin un catalogue des icônes de la Communauté vient d'être publié par M. Bianco Fiorin[177].

Contrastant avec les prospères colonies commerciales des Grecs en Autriche, la tentative de la cour de Vienne pour repeupler et faire revivre la ville antique d'Aquilée, en 1777, par le transfert de populations grecques du Péloponnèse, échoua, comme dans le cas, analogue, des Maniotes (v. supra); elle a fait l'objet de deux études récentes[178].

3) Dans d'autres pays

Dans les autres pays de l'Europe centrale et occidentale, hormis l'Italie et l'Autriche, et pour la période envisagée, la Diaspora grecque avait des dimensions plus réduites et a été moins étudiée. Notre exposé sera donc par nécessité assez bref.

Sur les grecs d'*Espagne* (professeurs, copistes, militaires etc.) qui, malgré leur nombre, ne semblent pas avoir été organisés en Communautés, nous avons les travaux de J. Chassiotis, qui a exploré les archives espagnoles et recueilli un matériel abondant. Son ouvrage sur les relations des Grecs avec les Espagnols[179] fournit des renseignements sur plusieurs réfugiés grecs en Espagne et sur leur contribution au progrès des études grecques, ainsi que sur des Grecs militaires au service des rois d'Espagne.

Ungarn, in: Ὁ Ἑλληνισμός εἰς τό ἐξωτερικόν. Über Beziehungen des Griechentums zum Ausland in der neueren Zeit, éd. par J. Irmscher et M. Mineemi. Berlin 1968, 313—338.

[169] O. Füves, Eine unbekannte griechische Grabinschrift in Vác. *Ἑλληνικά* 24 (1971) 151—153. — Idem, Comenius et les Grecs de Hongrie. *Ibidem* 26 (1973) 296—300.

[170] A. Somogyi, Kunstdenkmäler der Griechischen Diasporen in Ungarn. Thessalonique 1970.

[171] C. Papacostea-Danielopolu, L'organisation de la compagnie grecque de Brasov (1777—1850). *Balkan Studies* 14 (1973) 313—323.

[172] J. Papadrianos—V. Kolaković, Συμβολή στήν ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Κοινότητας τοῦ Σεμλίνου. *Μακεδονικά* 11 (1971) 29—36.

[173] Voir *Θησαυρίσματα* 11 (1974) 373—374. Cf. aussi I. Papadellis, Ἀνέκδοτα κατάστιχα καί τινα ἕτερα ἔγγραφα καί ἄρθρα ἀφορῶντα τόν ἱερόν ναόν τοῦ Ἁγίου Γεωργίου Βιέννης (ἐκ τοῦ ἀρχείου τῆς Ἱ. Μητροπόλεως Αὐστρίας). *Στάχυς* 12—13 (1968) 96—117.

[174] G. Ladas, I. Συνοπτική ἱστορία τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς Τεργέστης. II. Βιβλιογραφία τῶν ἐντύπων πού ἐκδόθηκαν ἀπό τούς Ἕλληνες τῆς Τεργέστης. Athènes 1976.

[175] O. Katsiardi, Greco-Orientali (Trieste), in: Enciclopedia monografica del Friuli—Venezia Giulia, 3, 1979, 819—826 (avec bibliographie).

[176] Voir *Θησαυρίσματα* 13 (1976) 335; 14 (1977) 311—312.

[177] M. Bianco Fiorin, Icone della Comunità Greco-Ortodossa di Trieste. *Atti dei Civici Musei di Storia e Arte* 9 (1976), pp. (de l'extrait) 5—40.

[178] V. Kremmydas, Σχετικά μέ τήν ἵδρυση ἑλληνικῆς παροικίας στήν Ἀκυληία τόν ΙΗ΄ αἰ. Athènes 1972; D. Vlassi, Ὁ ἐποικισμός τῆς Ἀκυληίας ἀπό Ἕλληνες (ΙΗ΄ αἰ.) καί ὁ ἀνταγωνισμός Αὐστρίας-Βενετίας. Ἀνέκδοτα ἔγγραφα. *Θησαυρίσματα* 15 (1978) 177—214.

[179] J. C. Chassiotis, Σχέσεις Ἑλλήνων καί Ἱσπανῶν στά χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας. Thessalonique 1969.

Son livre sur les sources de l'histoire grecque moderne[180] contenues dans les archives et les bibliothèques espagnoles est le seul guide dont nous disposions pour les recherches à faire dans ce sens. Dans un article plus récent, le même auteur a examiné les relations de la Crète avec les Espagnols à l'époque vénitienne[181]. Citons enfin le livre de G. de Andrés[182] sur l'hellénisme en Espagne au XVIIème siècle.

Les études de B. J. Slot, excellent connaisseur des fonds d'archives européennes et turques, concernant divers aspects des relations entre les Grecs et les *Pays-Bas* sont particulièrement utiles. Il s'agit de son bref mais substantiel exposé sur les relations gréco-hollandaises à partir du XVIIème siècle[183], dans lequel il parle du commerce (les Pays-Bas étaient l'unique pays de l'Europe Atlantique où les sujets turcs pouvaient exercer librement le commerce), des relations diplomatiques et culturelles, des voyageurs hollandais en Grèce et des Grecs aux Pays-Bas et de l'activité de A. Coray à Amsterdam. Son travail sur les sources qui attestent les rapports gréco-hollandais[184] est un guide utile, qui énumère les fonds d'archives pouvant offrir au chercheur des renseignements intéressant l'histoire politique, le commerce, les questions religieuses etc. Son travail sur le commerçant grec de Venise et d'Amsterdam D. Kourmoulis[185] fournit non seulement la liste de ses correspondants dans toute l'Europe, mais aussi une foule de précieuses données statistiques sur le commerce de l'époque.

La bibliographie des Grecs en *Angleterre*, extrèmement pauvre, ne s'est guère enrichie ces derniers temps. Nous n'avons à citer que l'ouvrage (plutôt de vulgarisation) de V. Tsimpidaros[186] et l'édition des lettres de Grecs en Angleterre au XVIIème siècle, préparée par A. Tillyridis[187].

En ce qui concerne les trois communautés grecques en *Allemagne*, celles de Leipzig, de Breslau et de Munich, dont seules les deux premières remontent au XVIIIème siècle, tandis que la troisième fut fondée au début

[180] IDEM, Fuentes de la historia griega moderna en archivos y bibliotecas españoles. Madrid 1969.

[181] IDEM, 'Η Κρήτη καί οἱ 'Ισπανοί στά χρόνια τῆς Βενετοκρατίας, in: Πεπραγμένα τοῦ Γ' Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου 2. Athènes 1974, 342—370.

[182] G. DE ANDRÉS, El helenismo en España en el siglo XVII. Madrid 1976.

[183] B. J. SLOT, Σχέσεις μεταξύ 'Ολλανδίας καί 'Ελλάδος ἀπό τόν ΙΖ' αἰῶνα μέχρι τόν Καποδίστρια. *Παρνασσός* 19 (1977) 263—285.

[184] IDEM, Πηγές γιά τίς 'Ολλανδο-ελληνικές σχέσεις. *Μαντατοφόρος* 13 (1979) 26—47.

[185] IDEM, 'Ο Δημήτριος Κουρμούλης καί τό διεθνές ἐμπόριον τῶν 'Ελλήνων κατά τά ἔτη 1770—1784. *Μνημοσύνη* 5 (1974—75) 115—149.

[186] V. TSIMPIDAROS, Οἱ Ἕλληνες στήν 'Αγγλία. Athènes 1974.

[187] A. TILLYRIDIS, 'Ανέκδοτος ἀλληλογραφία ἐκ τῶν ἐν 'Αγγλίᾳ ἐπιδημησάντων 'Ελλήνων τοῦ 17^{ου} αἰῶνος. *Θεολογία* 45 (1974) 659—709.

du XIXème, on a, par chance, une thèse toute récente de A. Alévizopoulos[188], qui expose systématiquement leur histoire.

II. EUROPÉENS EN PAYS GREC ET GRECS EN EUROPE

Nous avons détaillé les installations durables d'Européens dans diverses régions grecques, puis celles de Grecs en Europe. Nous allons à présent, pour nous en tenir aux catégories les plus représentatives, traiter d'une part le cas des Européens qui ont connu de près les Grecs pour s'être rendus dans leur pays en qualité de voyageurs, représentants diplomatiques ou missionnaires, et d'autre part celui des Grecs venus en Europe comme hommes de lettres, militaires, marins ou étudiants. Inutile de dire que nous nous abstiendrons d'envisager la question des Philhellènes, qui n'apparaissent en nombre appréciable que bien après 1800.

A. Européens en pays grec

1) VOYAGEURS ET PÈLERINS

Le très grand nombre (presque 2000) des oeuvres imprimées ou manuscrites de voyageurs et pèlerins en pays grec constitue une source historique importante. Ces textes, répandus en Europe, ont contribué à la connaissance de la Grèce moderne et ont fortement influencé l'opinion publique. L'intérêt porté à la connaissance et à l'étude systématique de ces textes demeure toujours vif, comme le prouvent les nombreuses traductions, analyses, commentaires, etc., portant sur un ou plusieurs d'entre eux.

Le grand ouvrage de C. Simopoulos[189] sur les voyageurs étrangers en Grèce présente, après une longue introduction et d'une manière plus ou moins systématique, les renseignements fournis par chacun des voyageurs les plus importants, sur la vie publique et privée, la civilisation populaire, la religion et la vie économique du pays. Quoique limitée au Dodécanèse, la bibliographie spécialisée de N. Mavris[190] constitue un répertoire systémati-

[188] A. G. ALEVIZOPOULOS, 'Η φιλελληνική κίνησις καί αἱ πρῶται ἐν Γερμανίᾳ ἑλληνικαί Κοινότητες. Athènes 1979.

[189] C. SIMOPOULOS, Ξένοι ταξιδιῶτες στήν 'Ελλάδα, 333 μ. Χ.—1700 (= vol. 1). Athènes 1970; IDEM, Ξένοι ταξιδιῶτες στήν 'Ελλάδα, vol. 2 (1700—1800). Δημόσιος καί ἰδιωτικός βίος, λαϊκός πολιτισμός, ἐκκλησία καί οἰκονομική ζωή ἀπό τά περιηγητικά χρονικά. Athènes 1973; le vol. 3 (Athènes 1975), en deux parties, couvre les périodes 1800—1810 et 1810—1821. Voir aussi S. KOKKINIS, Ταξίδια στήν 'Ελλάδα μέ συντροφιά τούς παλιούς γεωγράφους καί περιηγητές. Athènes 1975.

[190] N. G. MAVRIS, Δωδεκανησιακή Βιβλιογραφία, 2. Athènes 1974, 117—252 (n°s 4537—5115): Ταξιδιῶται καί γεωγράφοι εἰς τά Δωδεκάνησα (1102—1967) (et en extrait).

que et utile. R. Lavagnini[191] nous a donné une édition exemplaire du journal inconnu de Villoison. D. Iliadou a publié la seconde[192] partie de son remarquable travail sur les voyageurs en Crète. D'autres textes — ou extraits de textes — de voyageurs ont été reproduits, traduits ou analysés, et groupés le plus souvent par régions: Thessalie[193], Grèce continentale et Athènes[194], Patras[195], Laconie[196], Zante[197], Crète[198], Skyros[199], Lesbos[200], Symi[201] et Chypre[202].

2) Représentants diplomatiques

Les représentants diplomatiques européens dans les pays grecs, qui étaient en contact direct avec les habitants et les autorités, pouvaient informer leurs gouvernements de ce qui se passait dans ces régions et influencer l'attitude adoptée à leur sujet. Malheureusement, leurs rapports sont encore peu étudiés, voire complètement inconnus. Citons cependant le

[191] R. Lavagnini, Villoison in Grecia. Note di viaggio (1784—1786). Palermo 1974.

[192] D. Iliadou, La Crète sous la domination vénitienne et lors de la conquête turque (1332—1684). *Studi Veneziani* 15 (1973) 451—584; la première partie du travail a été publiée *ibidem* 9 (1967) 535—623.

[193] G. Mougogiannis, Ξένοι περιηγητές στή Θεσσαλία πρίν ἀπό τό 1821. *Ἀρχεῖον Θεσσαλικῶν Μελετῶν* 2 (1973) 201—212.

[194] D. Kravartogiannos, Περιηγήσεις στή Στερεά Ἑλλάδα. 1. Ἡ ἀφήγηση τοῦ γιατροῦ Σπόν. *Τετράμηνα* (Amphissa) 1 (1974) 1—32 (de l'extrait); K. Andrews, Athens alive. Athènes 1979.

[195] E. Saranti, Ἡ Πάτρα ὅπως τήν εἶδαν οἱ περιηγητές ἀπό τό 1204 ὥς τό 1500. *Μνήμων* 5 (1975) 7—34.

[196] J. Giannaropoulou, Εἰδήσεις τοῦ de Guilletière περί Λακωνίας (1668). *Λακωνικαί Σπουδαί* 4 (1979) 364—368; A. Deisser, Entre Constantinople et Venise. L'Hodoeporicum de Favoli et son escale au Ténare (début 1546). *Θησαυρίσματα* 15 (1978) 246—259.

[197] P. Kallinicos, Ἕνας Ἄγγλος στή Ζάκυνθο τό Πάσχα τοῦ 1599. *Δελτίον Ἀναγνωστικῆς Ἑταιρείας Κερκύρας* 16 (1979) 213—218.

[198] E. C. Platakis, Ξένοι φυσιοδίφαι, γεωγράφοι καί περιηγηταί περί Κρήτης κατά τούς ΙΒ' — ΙΘ' αἰῶνας. *Ἀμάλθεια* 2—3, 5—10, 13—14 (1970—1973) et en fasc. à part, portant pagination 1—84 (travail important); P. Warren, 16th, 17th and 18th century British Travellers in Crete. *Κρητικά Χρονικά* 24 (1972) 65—92; D. Phlambouras, Ὁ O. Daper καί ἡ περιγραφή του τῆς Κρήτης στά 1688. *Κρητικά Χρονικά* 23 (1971) 467—476.

[199] X. Antoniadis, Ἡ Σκύρος στούς περιηγητές καί γεωγράφους (1400—1900). Athènes 1977.

[200] P. Paraskevaïdis, Οἱ περιηγηταί γιά τή Λέσβο. Athènes 1973.

[201] B. J. Slot, Ἡ Σύμη ὅπως τήν περιγράφουν ταξιδιῶτες καί γεωγράφοι, trad. de l'anglais par I. O. Tsavaris. *Συμαϊκά* 3 (1977) 115—164.

[202] H. R. de Simony, Un demi-millénaire de périégèse chypriote (1450—1960), in: Πρακτικά Α' Διεθνοῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου 3/1, 1973, 319—327; D. Iliadou, Un pèlerin Tchèque à Chypre en août 1558, *ibidem* 3/2, 1973, 121—124; Idem, Ἀνέκδοτες περιγραφές τῆς Κύπρου τῶν ἐτῶν 1735 καί 1817. *Ἐπετηρίς Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν* 6 (1972—3) 197—236.

bon livre de S. A. Skilliter[203] sur William Harborne, le premier ambassadeur d'Angleterre à Constantinople, l'article de B. J. Slot[204] sur les drogmans des Pays-Bas à Mistra, celui de T. Gritsopoulos[205] sur les consuls des états étrangers à Kimolos, et l'étude de E. Moatsos[206] sur le consulat vénitien de La Canée. D. Iliadou[207] enfin a publié les mémoires de deux agents français sur la Crète.

3) Missionnaires catholiques dans les îles de la mer Egée

Pendant plus de deux siècles, les missionnaires catholiques, Jésuites et Capucins, ont joué dans les Cyclades un rôle considérable, dans leur effort pour convertir les populations grecques orthodoxes. La Propagande de Rome fit publier plus de 40 livres en langue grecque, entre 1628 et 1677, pour faciliter leur mission, comme nous l'apprend le travail de Z. Tsirpanlis[208]. Les rapports des missionnaires, qui avaient une connaissance parfaite du pays et des hommes, constituent ainsi une source d'information de premier ordre. Citons à ce propos les travaux de Th. Papadopoulos[209] et de N. Croussouloudis[210] concernant l'île de Chios, de D. Polémis[211] sur Andros, les travaux de E. Karpathios[212] et de A. Katsouros[213] portant sur l'île de Kimolos et le riche article de B. J. Slot sur les catholiques de Cyclades[214] et les uniates de Milos et Kimolos[215].

[203] S. A. Skilliter, William Harborne and the Trade with Turkey, 1578—1582. A documentary Study of the first Anglo-Othoman relations. Londres 1977.

[204] B. J. Slot, Ξένη διπλωματική προστασία ἐντοπίων εἰς τόν τουρκοκρατούμενον Μορέαν. Οἱ δραγομάνοι τῶν Κάτω Χωρῶν εἰς Μυστρᾶν. *Λακωνικαί Σπουδαί* 3 (1977) 397—407.

[205] T. A. Gritsopoulos, Εἰδήσεις προξένων ξένων κρατῶν περί Κιμώλου καί Κιμωλίων. *Κιμωλιακά* 5 (1975) 5—50.

[206] E. Moatsos, Τό βενετικόν προξενεῖον Κρήτης ἐπί Τουρκοκρατίας. Ἀνέκδοτα ἔγγραφα (1672—1682). *Θησαυρίσματα* 6 (1969) 237—256.

[207] D. Iliadou, Deux descriptions inédites de la Crète de la fin du XVIIIe siècle. *Ἀθηνᾶ* 73—74 (1972—3) 799—810.

[208] Z. N. Tsirpanlis, I libri greci pubblicati dalla «Sacra Congregatio de Propaganda Fide» (XVII sec.). *Balkan Studies* 15 (1974) 204—224.

[209] Th. J. Papadopoulos, Ὁ Βικέντιος Καστανιόλας καί ἡ διερευνητική ἀποστολή (1592) τῆς πρώτης ἐγκαταστάσεως Ἰησουϊτῶν στή Χίο. *Χιακά Χρονικά* 9 (1977) 18—40.

[210] N. Croussouloudis, Les origines de l'Eglise Latine de Chio et les différentes listes de ses évêques. *Κληρονομία* 9 (1977) 338—369.

[211] D. J. Polemis, Πέτρου ντέ Μαρκίς Λατίνου ἐπισκόπου Σαντορίνης, ἔκθεσις περί τῆς ἐν Ἄνδρῳ Δυτικῆς Ἐκκλησίας (1624). *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Κυκλαδικῶν Μελετῶν* 7 (1968) 703—751.

[212] E. Karpathios, Ἔκθεσις περί τῆς Λατινικῆς Ἐκκλησίας Κιμώλου τοῦ ἔτους 1700 τοῦ Ἀντωνίου Justiniani. *Κιμωλιακά* 3 (1973) 145—153.

[213] A. Katsouros, Ἰησουῖται εἰς Κίμωλον. *Κιμωλιακά* 3 (1973) 139—144.

[214] B. J. Slot, Καθολικαί ἐκκλησίαι Κιμώλου καί τῶν πέριξ νήσων. Ἱστορία τῶν Δυτικῶν ναυτικῶν Κοινοτήτων τῶν ΝΔ Κυκλάδων καί τῶν ἐκκλησιῶν των (1600—1893). *Κιμωλιακά* 5 (1975) 51—304.

M. Foscolos[216] a présenté le compte-rendu d'une visite apostolique (1709—1711) dans les îles de la mer Egée. On doit enfin mentionner le recueil de documents du Vatican publié par Z. Tsirpanlis[217] et relatif à l'île de Chypre.

B. Grecs en Europe centrale et occidentale

1) Hommes de lettres

Parmi le grand nombre de savants grecs disséminés en Europe, qui ont largement contribué à la Renaissance et aux mouvements culturels ultérieurs de divers pays[218], il en est qui ont fait l'objet de travaux récents. Nous ne citerons que les recherches consacrées aux plus importants d'entre eux. Ainsi, de nouvelles contributions ont été apportées à l'étude de la vie ou de l'oeuvre de Bessarion par C. Capizzi[219], de Janus Lascaris par R. Binner[220], A. Meschini[221] et J. Whittaker[222], de Marc Musurus par M. Manoussacas[223], de Christophore Kondoléon par A. Meschini[224], d'Antoine Eparque par H. Giotopoulou-Sissilianou[225], d'Andronique Noukios par D. Michailidis[226] et A. Deisser[227], de Théodore Rendis par

[215] IDEM, «Οὐνῖται» τῆς Μήλου καί τῆς Κιμώλου κατά τόν 17ον αἰῶνα. *Κιμωλιακά* 6 (1976) 199—216.

[216] M. FOSCOLOS, Αἱ μικραί καθολικαί κοινότητες τῶν Κυκλάδων κατά τάς ἀρχάς τοῦ ΙΗ' αἰ. *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Κυκλαδικῶν Μελετῶν* 10 (1974—1977) 265—311.

[217] Z. N. TSIRPANLIS, Ἀνέκδοτα ἔγγραφα ἐκ τῶν ἀρχείων τοῦ Βατικανοῦ (1625—1667). Nicosie 1973.

[218] Voir l'excellent essai de D. A. ZAKYTHINOS, Ἀναγέννησις καί Ἀναγεννήσεις. Ἑλληνικαί ἀνακεφαλαιώσεις. Athènes 1978 (= IDEM, Μεταβυζαντινά καί Νέα Ἑλληνικά. Athènes 1978, 130—228; cf. aussi 229—349).

[219] C. CAPIZZI, Un piccolo contributo alla biografia del Bessarione. *OCP* 40 (1974) 84—113.

[220] R. BINNER, Griechische Emigration und Türkenkrieg. Anmerkungen zu einer Denkschrift von Janus Lascaris aus dem Jahre 1531. *Südost-Forschungen* 30 (1971) 37—50.

[221] Giano Lascaris epigrammi greci a cura di A. MESCHINI. Padoue 1976.

[222] J. WHITTAKER, Janus Laskaris at the Court of the Emperor Charles V. *Θησαυρίσματα* 14 (1977) 76—109; IDEM, G. B. Scandella and Janus Laskaris. *Θησαυρίσματα* 17 (1980) 323—328.

[223] M. J. MANOUSSACAS, La date de la mort de Marc Musurus. *Studi Veneziani* 12 (1970) 459—463.

[224] A. MESCHINI, Cristoforo Kondoleon. Padoue 1973.

[225] H. GIOTOPOULOU-SISSILIANOU, Ἀντώνιος ὁ Ἔπαρχος, ἕνας Κερκυραῖος οὐμανιστής τοῦ ΙΣΤ' αἰώνα. Athènes 1978.

[226] D. MICHAÏLIDIS, Βιβλιογραφικό σημείωμα γιά τόν Ἀνδρόνικο Νούκιο. *Ὁ Ἐρανιστής* 8 (1970) 220—222.

[227] A. DEISSER, Ὁ Νίκανδρος, ὁ Φραγκίσκος ὁ Ιος καί τά θαύματα τῆς Κερκύρας. *Δελτίον Ἀναγνωστικῆς Ἑταιρείας Κερκύρας* 12 (1975) 165—180; IDEM, Nicandre de Corfou. *La Vie Wallone* 50 (1976), pp. (de l'extrait) 5—21.

A. Meschini[228], de Daniel Fourlanos par M. Manoussacas[229], d'Athanase le Rhéteur par D. J. O'Meara[230], d'Alvise Gradenigos par A. Karathanassis[231], de Gérasime Vlachos par V. Tatakis[232], et de Jean Cottounios par A. Karathanassis[233].

2) Militaires dans les armées européennes

A côté des savants, les militaires grecs, qui rendaient des services appréciés dans les armées de Venise et de l'Espagne, avaient acquis, par leur bravoure, un grand prestige. Un bon exemple de militaire grec est Théodore Paléologue, dont M. Kolyva[234] a raconté la vie aventureuse. J. Chassiotis[235], dans un ouvrage de portée plus générale, a bien présenté, après recherches d'archives, plusieurs autres de ces «estradiots», qui étaient également employés par les Européens pour des missions dangereuses, et qui, en même temps, ne cessaient pas d'échafauder des projets audacieux de libération pour leur patrie asservie.

3) Marins des navires de commerce

Les marins grecs, avec leur expérience, assuraient en grande partie le commerce maritime en Méditerranée. Un ouvrage collectif sur la marine marchande néo-grecque, publié par la Banque Nationale de Grèce[236], rassemble plusieurs contributions sur le sujet. Le travail de Chr. Panayotopoulou[237] sur les marins grecs et les propriétaires de navires en a révélé un nombre considérable (trois ou quatre centaines), ce qui prouve qu'un siècle après la chute de Constantinople, la marine marchande grecque était complètement reconstituée. On peut citer aussi un ouvrage plus général de

[228] A. MESCHINI, Teodoro Rendios. Padoue 1978.

[229] M. J. MANOUSSACAS, Δανιήλ Φουρλάνος (1550 ci.—1592), in: Πεπραγμένα τοῦ Γ' Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου 2. Athènes 1974, 184—206.

[230] D. J. O'MEARA, The philosophical Writings, sources, and Thought of Athanasius Rhetor (ca. 1571—1663). *Proceedings of the American Philosophical Society* 121 (1977) 483—499.

[231] A. KARATHANASSIS, Ὁ Ἀλοΐσιος-Ἀμβρόσιος Γραδενίγος στή Βενετία (1650—1680). *Θησαυρίσματα* 7 (1970) 139—150.

[232] Voir plus haut, note 134.

[233] A. KARATHANASSIS, Νεώτερες εἰδήσεις γιά τόν Ἰωάννη Κωττούνιο (1572—1657). *Μακεδονικά* 13 (1973) 267—272; 14 (1974) 402—403.

[234] M. KOLYVA, Θεόδωρος Παλαιολόγος, ἀρχηγός μισθοφόρων «στρατιωτῶν» καί διερμηνέας στήν ὑπηρεσία τῆς Βενετίας (1452 c.—1532). *Θησαυρίσματα* 10 (1973) 138—162.

[235] J. C. CHASSIOTIS, Οἱ Ἕλληνες στίς παραμονές τῆς ναυμαχίας τῆς Ναυπάκτου. Thessalonique 1970.

[236] Ἐθνική Τράπεζα τῆς Ἑλλάδος. Ἑλληνική Ἐμπορική Ναυτιλία (1453—1850). Athènes 1972.

[237] C. PANAYOTOPOULOU, Ἕλληνες ναυτικοί καί πλοιοκτῆτες ἀπό τά παλαιότερα οἰκονομικά βιβλία τῆς Ἑλληνικῆς Ἀδελφότητας Βενετίας (1536—1576). *Θησαυρίσματα* 11 (1974) 284—352.

A. Lémos[238], ainsi que deux travaux de C. Svolopoulos[239], sur la flotte commerciale grecque à la veille de la guerre d'Indépendance et sur la construction des navires.

4) Etudiants dans les Universités occidentales

Les jeunes étudiants grecs, qui allaient compléter leurs études en Europe, étaient mieux placés que les autres pour entrer en contact avec le monde occidental et assimiler sa culture. C'est donc avec raison que la recherche a commencé à s'intéresser à leur cas. On ne parlera ici que de deux institutions d'Italie qui attiraient le plus grand nombre de Grecs, le Collège de Rome et l'Université de Padoue.

En ce qui concerne le célèbre collège grec de St Athanase à Rome, fondé par le pape Grégoire XIII, on possède une étude générale de Z. Tsirpanlis et son grand ouvrage tout récent comportant les biographies de centaines d'élèves grecs[240], ainsi que des études particulières de Th. Papadopoulos sur les élèves crétois du Collège[241], sur les élèves originaires de l'Heptanèse[242], sur ceux qui venaient des îles de la mer Egée[243], de la Grèce continentale ou de la Grèce du Nord[244], ainsi qu'une étude plus étendue de Z. Tsirpanlis[245] sur les élèves macédoniens.

Quant à l'Université de Padoue, la plus fréquentée par les Grecs de toutes les universités d'Europe, nous avons les travaux de G. Ploumidis[246], qui comportent les listes chronologiques de tous les étudiants grecs de cet

[238] A. Lemos, Τό ναυτικόν τοῦ Γένους τῶν Ἑλλήνων, vol. 1: Ἡ ἱστορία του. Athènes 1969.

[239] C. Svolopoulos, Ὁ ἑλληνικός ἐμπορικός στόλος κατά τάς παραμονάς τοῦ Ἀγῶνος τῆς Ἀνεξαρτησίας. *Ὁ Ἐρανιστής* 10 (1973) 187—207; Idem, Ἡ κατασκευή τῶν ἑλληνικῶν ἐμπορικῶν πλοίων κατά τήν περίοδον τῆς Τουρκοκρατίας. Ναυπηγική ξυλεία καί ναυπηγικά ἐργαστήρια εἰς τό Αἰγαῖον. Athènes 1974.

[240] Z. N. Tsirpanlis, Οἱ μαθητές τοῦ Ἑλληνικοῦ Κολλεγίου τῆς Ρώμης (1576—1700). Στατιστικές διαπιστώσεις καί γενικά συμπεράσματα. *Δωδώνη* 7 (1978) 23—42; Idem, Τό ἑλληνικό Κολλέγιο τῆς Ρώμης καί οἱ μαθητές του (*Ἀνάλεκτα Βλατάδων* 32). Thessalonique 1980.

[241] Th. Papadopoulos. Κρῆτες μαθηταί τοῦ ἐν Ρώμῃ Ἑλλην. Κολλεγίου τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου. *Κρητικά Χρονικά* 22 (1970) 236—243.

[242] Idem, Ἑπτανήσιοι μαθηταί τοῦ ἐν Ρώμῃ Ἑλληνικοῦ «Κολλεγίου» τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου. *Παρνασσός* 11 (1969) 621—629.

[243] Idem, Αἰγαιοπελαγῖται μαθηταί τοῦ ἐν Ρώμῃ Φροντιστηρίου τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου. *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Κυκλαδικῶν Μελετῶν* 8 (1969—1970) 484—566.

[244] Idem, Μαθηταί ἐκ Κεντρικῆς καί Βορείου Ἑλλάδος εἰς τό ἐν Ρώμῃ Ἑλληνικόν Κολλέγιον τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου (1576—1760). *Μακεδονική Ζωή* 46 (1970) 39—41; voir aussi Idem, Μαθητές τοῦ Ἑλληνικοῦ Κολλεγίου τῆς Ρώμης καταγόμενοι ἀπό τή Μεσσηνία, in: Πρακτικά τοῦ Α' Συνεδρίου Μεσσηνιακῶν Σπουδῶν. Athènes 1978, 305—322.

[245] Z. N. Tsirpanlis, Οἱ Μακεδόνες σπουδαστές τοῦ Ἑλληνικοῦ Κολλεγίου Ρώμης καί ἡ δράση τους στήν Ἑλλάδα καί τήν Ἰταλία (16ος αἰ.—1650). Thessalonique 1971.

[246] G. S. Ploumidis, Αἱ πράξεις ἐγγραφῆς τῶν Ἑλλήνων σπουδαστῶν τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Παδούης. *EEBS* 37 (1969—70) 260—336; 38 (1971) 84—206 et (compléments) *Θησαυρίσματα* 8 (1971) 188—204.

établissement. Le même Ploumidis nous a donné ailleurs[247] des éléments statistiques sur ces étudiants. A. Stergélis[248] a écrit une thèse sur les publications des étudiants grecs de Padoue et J. Typaldos-Lascaratos et P. Cangélaris[249] ont étudié les armoiries des étudiants céphaloniens. Enfin, G. Ploumidis[250] nous a donné un autre travail sur les étudiants «ultramarins» des XVIème et XVIIème siècles.

* * *

Que conclure de cet aperçu bref et lacunaire par sa nature même ? Une première constatation s'impose: malgré l'abondance de travaux, publiés ou en cours, dont nous n'avons pu citer qu'une faible partie, malgré l'effort appréciable des chercheurs, nous sommes encore très loin d'avoir des ouvrages de synthèse sur les rapports, si nombreux et si importants, on l'a vu, entre les Grecs et les Européens, sur l'hellénisme de la Diaspora en Italie ou en Autriche et plus encore en Espagne, aux Pays-Bas ou en Angleterre, pour ne rien dire de la France. Cette absence se ressent encore plus dans le domaine de l'étude des structures sociales et économiques, qui doit être renforcée. Pour parvenir prochainement à un résultat satisfaisant (d'ici à l'an 2000, en débordant d'optimisme!), il nous reste encore beaucoup à faire.

Par bonheur — et ce sera là notre seconde constatation — l'exploitation des archives s'intensifie et s'organise de mieux en mieux, tant dans les grands fonds européens (Venise, Vatican, Espagne, Pays-Bas) que dans les fonds grecs (Céphalonie, Cythère etc.). Evidemment, une recherche d'une telle ampleur ne peut pas être soumise à des règles; ce sont toujours des facteurs très divers qui la conditionnent. Souhaitons qu'une collaboration internationale soit mise sur pied pour la faire mieux progresser.

[247] Idem, Gli scolari greci nello studio di Padova. *Quaderni per la storia dell'Università di Padova* 4 (1971) 127—141.

[248] A. P. Stergellis, Τά δημοσιεύματα τῶν Ἑλλήνων σπουδαστῶν τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Πάδοβας τόν 17ο καί 18ο αἰ. Athènes 1970.

[249] J. G. Typaldos-Lascaratos et P. D. Kangelaris, Οἱ Κεφαλονίτες σπουδαστές τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Πάδοβας καί τά οἰκόσημά τους ἀπό τόν ἀνέκδοτο κώδικα 482 τοῦ Archivio Antico. *Κεφαλληνιακά Χρονικά* 2 (1977) 83—110.

[250] G. S. Ploumidis, Gli scolari «Oltramarini» a Padova nei secoli XVI e XVII. *RESEE* 10 (1972) 257—270.

GUNNAR HERING / GÖTTINGEN

ORTHODOXIE UND PROTESTANTISMUS

Das Verhältnis von Orthodoxie und Protestantismus in der frühen Neuzeit hebt sich in der Geschichte der Beziehungen zwischen der Ostkirche und den reformierten Bekenntnissen deshalb heraus, weil in dieser Phase die Grundlagen des gegenseitigen Verständnisses und Mißverständnisses, der Polemik und der Unionsprojekte ausgebildet wurden; im 19. und 20. Jh. überlagerten dann ganz andere geistige Strömungen und politische Interessen diese theologischen Diskussionen und kulturellen Verbindungen.

In dem folgenden Aufriß[1] wird besonderes Gewicht auf die geistigen Auseinandersetzungen zwischen Orthodoxie und Protestantismus gelegt; sozialgeschichtliche und politische Aspekte dieser Auseinandersetzung lassen sich nur in einem breiteren Rahmen behandeln. Im Unterschied zu den meisten einschlägigen Arbeiten, in denen das Verhältnis immer nur eines Landes bzw. einer Sprachgemeinschaft der orthodoxen Welt zum Protestantismus analysiert wird, beruht der folgende Bericht auf dem Befund, daß auf orthodoxer wie auf protestantischer Seite gerade in geistesgeschichtlicher Hinsicht Interdependenzen nachweisbar sind: Die Kenntnis der Protestanten von der griechischen Kirche beeinflußte ihr Urteil über die russische und umgekehrt; die orthodoxe Kirche hat in den großen Auseinandersetzungen mit der Reformation im 17. Jh. sich nicht nur als Traditionsgemeinschaft begriffen, sondern diesen Zusammenhang in gemeinsamen Stellungnahmen zu aktuellen Problemen sichtbar gemacht.

Als erste der im ausgehenden Mittelalter entstandenen Reformbewegungen suchten die *Hussiten* Verbindungen zur orthodoxen Kirche[2]. Schon

[1] Die folgenden Anmerkungen enthalten nur ein paar knappe Hinweise auf Quellen und Literatur. Der Verf. hofft, eine zusammenfassende Monographie über die hier vorgestellten Probleme bald abzuschließen. — Die beste Einführung in das Thema bietet St. RUNCIMAN, The Great Church in Captivity. Cambridge 1968, bes. 238—319.

[2] Der beste Überblick bei M. PAVLOVÁ, L'Empire Byzantin et le Tchèques avant la chute de Constantinople. *BSl* 14 (1953) 158—225. S. ferner die unentbehrliche ältere Untersuchung von A. GIL'FERDING, Gus. Ego otnošenie k pravoslavnoj cerkvi. St. Petersburg 1871, [2]1893.

Hus selbst war — offenbar unter dem Einfluß Wiclifs — von seinem negativen Urteil, die Griechen seien als Schismatiker zu verdammen, abgerückt, als sich sein Konflikt mit Rom verschärfte[3]. Mit der orientalischen Kirche wußten sich die Hussiten vor allem in der Gewährung des Laienkelches einig. Schon auf dem Basler Konzil hatten ihre Vertreter den Wunsch vorgebracht, daß auch Würdenträger der griechischen Kirche an den Beratungen teilnähmen[4]. Die Utraquisten, die an der apostolischen Sukzesssion festhielten und auch in diesem zentralen Punkt der Kirchenordnung durch eine Kluft von den Taboriten getrennt waren, hatten sich mit der Frage auseinanderzusetzen, wer ihre Priester weihen solle, da ja der Papst auch nach den Basler Compactaten sich in dieser Hinsicht zurückhielt, Jan Rokycana nicht konsekrierte und 1451 die Utraquisten als „Häretiker" verurteilte[5]. Sie besannen sich nun darauf, daß ihre Vorfahren im Großmährischen Reich von Byzanz aus christianisiert worden waren und entsandten — wahrscheinlich auf Vorschlag der calixtinischen Fraktion des Petr Mladenovic[6] — Ende 1451 Konstantin Platris nach Konstantinopel, der am Hofe und in den Kreisen der kirchlichen Würdenträger, die am Unionskonzil von Florenz festhielten, keine Resonanz fand. Lediglich eine informelle Versammlung oppositioneller Kleriker lud die Hussiten, denen die Griechen in Basel noch ablehnend gegenübergestanden waren[7], als „Rechtgläubige" durch Platris zum Anschluß an die orthodoxe Kirche δι' ὑποταγῆς, jedoch unter Wahrung ihrer Gebräuche und Kirchenordnung ein[8]. Das Schreiben der Griechen machte die Hussiten erstmals mit drei Lehren der Ostkirche bekannt, die in den späteren Berührungen zwischen Orthodoxen und Protestanten eine große Rolle spielten: mit dem orthodoxen Taufritus, mit der seit Jahrhunderten gegen Rom leidenschaftlich verfochtenen Ablehnung des „filioque" und mit dem orthodoxen Traditionsverständnis; schließlich scheint die infolge des Streits mit Rom unpopulär gewordene Verehrung von Heiligen, Reliquien und Bildern die Utraquisten in Verlegenheit gebracht zu haben[9]. Nach dem Fall von Byzanz verloren sie das Interesse an dem Kontakt[10]. Auch ein 1474 unternommener Versuch, Unterstützung in Polen—Litauen, Moskau und unter den Griechen zu finden, verlief im Sande[11].

Ein neuer Aspekt des Verhältnisses zwischen Hussiten und Orthodoxen eröffnete sich in den Verhandlungen über den Abschluß der Generalkonföderation von Wilna 1599, als der Brüderdiakon S. M. Turnovský in der Überzeugung, einen göttlichen Auftrag auszuführen, an die alten Kontakte zu Konstantinopel wiederanknüpfte[12]. Er schloß sich einem an den Patriarchen von Alexandria und derzeitigen Verweser des Ökumenischen Patriarchats, Meletios Pegas, gerichteten Unionsvorschlag der Lutheraner und Böhmischen Brüder an[13], in dem die Übereinstimmungen in der Lehre (bezüglich der guten Werke allerdings in protestantischer Sicht) zusammengestellt und dogmatische Differenzen nicht berührt wurden. An Pegas wandte sich Turnovský unter Berufung auf die früheren Verbindungen der Hussiten mit Konstantinopel, um wenigstens die Vereinigung der Böhmischen Brüder mit der Ostkirche zu erreichen, doch erhielt er eine

---

[3] PAVLOVÁ, 160.

[4] Protokoll v. 10. 10. 1432, Punkt 5 der böhmischen Propositionen. J. HALLER (Hrsg.), Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel. II: Die Protokolle des Concils. Basel 1897, 242f.

[5] PAVLOVÁ, 169f.; F. PALACKY, Geschichte von Böhmen. IV/1. Prag 1857, 258f.

[6] PALACKY, 260ff.

[7] Ebenda, 260.

[8] PAVLOVÁ, 170ff., 208, 212; vgl. C. DAVEY, The Orthodox and the Reformation 1450—1600. *Eastern Churches Review* 2 (1968/69) 10. Minuziös untersucht PAVLOVÁ, 213ff., den Kreis der Unterzeichner. Text der Glaubensdarstellung des Platris für die Kon/peler Kirche bei DOSITHEOS, Τόμος Ἀγάπης κατὰ Λατίνων [...]. Iaşi 1698, 320—325, der Antwortschreiben (eines Briefes und einer Darlegung der orthodoxen Glaubenslehre) der Oppositionellen vom 18. 1. 1452 ebenda, 325—332 sowie Davidus CHYTRAEUS, Oratio De Statv Ecclesiarvm Hoc Tempore In Graecia, Asia, Boemia, etc. [...] Frankfurt: Andreas Wechels Erben, 1583, 261—267.

[9] PAVLOVÁ, 222.

[10] Die Administratoren des utraquistischen Konsistoriums Prag antworteten am 29. 9. 1452. Text bei F. PALACKY (Hrsg.), Urkundliche Beiträge zur Geschichte Böhmens und seiner Nachbarländer im Zeitalter Georgs von Podiebrad (1450—1471). Wien 1860, 51—53 (= *Fontes Rerum Austriacarum*. Abt. II: *Diplomataria et acta*, 20). Daß sich die Antwort an Kaiser Konstantin und den Patriarchen (!) Gennadios richtete, zeigt, wie der des Griechischen offenbar nicht kundige Platris den Charakter seiner Kon/peler Unterredungen und den Rang seiner Gesprächspartner mißverstanden hat. Das Schreiben ist allgemein gehalten, doch kündigt es an, daß Platris mitteilen werde, „quae in arcanorum cordis ejus sinum contulimus et confessi deinceps vobiscum volumus" (52). Johann Amos COMENIUS berichtet in seiner später entstandenen Schrift „Kurz-gefaßte Kirchen-Historie Der Böhmischen Brüder [...] Schwabach: Joh. Jacob Enderes, 1739, wie Rokycana von zwei 1453 in Prag aufgetauchten griechischen Priestern enttäuscht wurde, weil auch bei ihnen der „Aberglaube" die Wahrheit verfälsche (39f.).

[11] Joachim CAMERARIUS, Historica Narratio; De Fratrum Orthodoxorum Ecclesiis, in Bohemia, Moravia, et Polonia [...] Heidelberg: Gotthard Voegelin, o. J. (1605). Reprint in Nikolaus Ludwig v. ZINZENDORF, Materialien und Dokumente. Reihe I Nr. 4: Quellen zur Geschichtsschreibung der Böhmischen Brüder. Hildesheim, New York 1980, 119.

[12] S. dazu Turnovskýs Rede bei Adrianus REGENVOLSCIUS, Systema Historico-Chronologicum [...] Trajecti ad Rhenum 1652, 487f. Schon in der Antwort des Prager Konsistoriums von 1452 (s. o. Anm. 10) war die Liebe der Kon/peler als neuer Beweis der Huld Gottes interpretiert worden.

[13] Erasmus Gliczner, Symeon Theophilus Turnovský u. a. an Meletios Pegas, Wilna 6. 6. 1599 st. n. REGENVOLSCIUS, 491—494; Turnovský an dens., Wilna 4. 6. 1599 st. n. Ebenda, 495.

ausweichende Antwort[14]. Auch die 1737 wiederaufgenommenen Kontakte machten zwar die Übereinstimmung im Glauben trotz den Unterschieden in Riten und Kirchenorganisation deutlich, führten aber nicht zur Union[15]. Die Expansion der Osmanenherrschaft und das bleibende Interesse an der von den Aposteln begründeten orientalischen Kirche, von der die Vorfahren im Mittelalter das Christentum empfangen hatten, führte 1490 den Utraquisten Martin Bakalář nach Kreta und Damaskus und 1491/92 den Böhmischen Bruder Martin Kabátník nach Jerusalem — die Berichte beider stehen am Anfang der langen Tradition religiös motivierter Reiseliteratur[16]. Hussiten, die nach Polen—Litauen und der Moldau auswanderten, scheinen den Orthodoxen dieser Länder humanistisches Gedankengut vermittelt zu haben, das zu den Voraussetzungen kirchenreformatorischer Vorstöße gehörte[17].

Von vier Ansätzen her bezog sich *Luther* auf die Ostkirche. Erstens berief er sich in seiner Polemik gegen Rom auf das Beispiel der Ostchristen. Schon 1518 führte er bei der Ablehnung des päpstlichen Primats im Sinne einer auf göttlichem Recht beruhenden Vorrangstellung die von Rom getrennten Kirchen an[18]. Noch vor der Disputation mit Eck (1519) veröffentlichte er eine ausführliche Stellungnahme zu dessen Widerspruch gegen seine Erläuterung der 22. Ablaßthese[19], in der Luther behauptet hatte, zur Zeit Gregors I. habe die griechische Kirche nicht unter der Jurisdiktionsgewalt Roms gestanden[20]. In der Leipziger Disputation nahm er die Griechen gegen Ecks Vorwurf in Schutz, sie seien wegen der Ablehnung des päpstlichen Primats Häretiker; dabei richtete er seinen Blick auch auf die orthodoxe Kirche in Moskau und Litauen[21]. Auch bei der Verurteilung der

[14] Meletios Pegas an Turnovský, Ägypten 24. 11. 1600. Ebenda, 497f.

[15] S. die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchen Neophytos an die anderen Patriarchen, 1740, bei M. GEDEON, Κανονικαὶ διατάξεις [...] I. Kon/pel 1888, 219—222.

[16] Dazu Josef V. POLIŠENSKÝ, Bohemia, the Turk and the Christian Commonwealth (1462—1620). *BSl* 14 (1953) 84f., 87.

[17] Über die Hussiten in Polen s. J. LUKASZEWICZ, Von den Kirchen der Böhmischen Brüder im ehemaligen Großpolen. Grätz 1877.

[18] Acta Augustana. Weimarer Ausgabe (im Folgenden: WA) II, 20, 6ff. Dann ähnlich in der Streitschrift: Disputatio et excusatio F. Martini Lutheri adversus criminationes D. Johannis Ecci (1519). Ebenda, 158—161.

[19] Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute (1518). Conclusio XXII. WA I, 571, 10—22.

[20] Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate Papae. WA II, 180—240, bes. 185; die historischen Argumente mit Bezug auf die Ostkirche im einzelnen 201. 216. 220. 225. 236.

[21] Text der Disputation Luthers mit Eck WA II, 250—383, s. bes. 225. 235ff. 272. 277; Luther und Karlstadt an Kf. Friedrich von Sachsen, Wittenberg 18. 8. 1519. WA Briefe I, 469 Nr. 192; vgl. seine Schrift „Von dem Bapstum zu Rome, widder den hochberumpten Romanisten zu Leiptzck" (= Barfüßermönch Augustin Alveld) (1520). WA VI, 287, sowie „Von den Konziliis und Kirchen" (1539). WA L, 488—653 passim; ferner: Schmalkaldische Artikel (1537), Art. 4. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. 7Göttingen 1976, 428.

Privatmessen, gegen einzelne Elemente der Liturgie trotz seiner Zurückhaltung gegenüber radikalen Eingriffen in glaubensirrelevante Gebräuche[22], in der Mißbilligung des Ablasses und der Lehre vom Fegefeuer sowie in der Zulassung des Laienkelches wußte er sich mit den Orthodoxen einig, ohne aber deren Argumente genauer zu kennen[23]. Zweitens griff er bei der Interpretation der Schrift auf Kirchenväter zurück, soweit diese den Sinn des Gotteswortes als oberster Norm des Glaubens nach seiner Auffassung richtig ausgelegt hatten[24], gestand aber der Tradition, die er z. T. heftig kritisierte[25], nur den Rang von Menschensatzungen nach Mt 15. 9 zu[26]. Drittens erhielt die griechische Kirche ihren Platz in seiner Geschichtskonzeption von der Ausbreitung und dem Verlust des Glaubens[27]. Seine ökumenische Interpretation des Terminus καθολικὴ ἐκκλησία im Nicänum im Sinne von „christlich" („Das ist: wo Christen sind in aller Welt")[28] meinte auch die Orthodoxen, ohne sie ausdrücklich zu nennen[29]. Viertens versuchte er, die Bibel durch Übersetzungen den Orthodoxen zugänglich zu machen: 1532 holte er einen Moldauer nach Wittenberg, um eine deutsch-rumänisch-polnische Ausgabe des NT vorzubereiten[30].

[22] So distanzierte er sich, was in der orthodoxen Polemik nicht beachtet worden ist, von den Exzessen der Bilderstürmerei: Predigt v. 11. 3. 1522 (Von den Byldtnussen). WA X 3, 26ff.; Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen (1522). WA X 2, 33f. Vgl. zur Liturgie E. ISERLOH, in: H. JEDIN, Hb. d. Kirchengeschichte. IV. Freiburg, Basel, Wien 1967, 90ff. Auch in der Frage der Heiligenverehrung urteilte er zurückhaltend: S. GÖDL, Melanchthons Stellung zur Heiligenanrufung. Anrufung Gottes und Anrufung der Heiligen (*Dissertationen d. Univ. Graz* 39). Wien 1977.

[23] Luther an Georg Spalatinus, Wittenberg 20. 7. 1519. WA Briefe I, 422 Nr. 187; desgl. Wittenberg 7. 11. 1519. Ebenda, 554 Nr. 218; so auch schon in den Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute (1518). WA I, 571. Die Griechen würden auch nicht den römischen Canon der Messe kennen: WA Tischreden IV, 475 Nr. 4760.

[24] WA Tischreden V, 154 Nr. 5439b.

[25] So z. B. Von den Konziliis und Kirchen (1539). WA L, 577ff., 604.

[26] Schmalkaldische Artikel (1537), II/2. Die Bekenntnisschriften, 421; Von den Konziliis und Kirchen. WA L, 544ff. Zu Luthers Traditionsverständnis s. H. FAGERBERG, Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537. Göttingen 1965, 45—63.

[27] An die Burgermeyster und Radherrn allerley stedte ynn Deutschen landen (1524). WA XV, 32.

[28] Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi (1538). WA L, 283; vgl. schon Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528). WA XXVI, 506. 30ff.

[29] S. Von den Konziliis und Kirchen. WA L, 626.

[30] Aus den Briefen Nicolai Pflugers, 11. 3. 1532. Acta Tomiciana. XIV Posen 1952, 203 Nr. 128.

Da *Melanchthon* die Überlieferungen der alten Kirche, vor allem die Schriften der Kirchenväter und das Nicäno-Constantinopolitanum sorgfältig verarbeitet und im Laufe der Zeit mit wachsender Intensität Belegstellen aus der griechischen Patristik zusammengestellt hatte, um seine Lehrmeinungen abzustützen, versuchten zunächst Ritschl[31] und zuletzt Meinhold[32] nachzuweisen, daß Melanchthon nach einer Phase rigorosen Biblizismus der Tradition der ersten Jahrhunderte „autoritative Geltung" zuerkannt habe: Auch sie gebe „eine Norm für die Theologie genauso wie die Bibel" ab[33]. Indessen widersprechen diesen Deutungen die präzisen Aussagen Melanchthons selbst[34]. Ohne Zweifel erkannte er die griechische Tradition auch nach 1522 immer nur unter der Bedingung an, daß sie mit der Schrift übereinstimme. Die Kirchenväter solle man studieren, schrieb er 1539, „sed addendum est, ut auditi iudicentur ex verbo Dei, quod semper manet Regula doctrinae"[35]. Auch Beschlüsse der Konzilien, einschließlich der ökumenischen, gälten nicht kraft der Mehrheit bei der Abstimmung, sondern kraft der Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung mit Gottes Wort, das die Konzilien weitergäben — nur daher habe die Synode ihre Legitimation und nicht wie die weltliche Gewalt von Gott; auch ökumenische Konzilien könnten irren[36]. Entsprechend verwendete Melanchthon die

[31] O. RITSCHL, Dogmengeschichte des Protestantismus. I. Leipzig 1908, 276ff. In derselben Richtung hatte schon A. HERRLINGER, Die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Zusammenhange mit der Lehrgeschichte und Culturbewegung der Reformation dargestellt. Gotha 1879, argumentiert.

[32] P. MEINHOLD, Philipp Melanchthon. Der Lehrer der Kirche. Berlin 1960.

[33] Ebenda, 75.

[34] Nachdem schon A. SPERL, Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation (*Forschungen z. Gesch. u. Lehre d. Protestantismus*. 10. Reihe, 15). München 1959, bes. 16ff., 174ff. gewichtige Bedenken gegen Ritschls Deutung vorgebracht hatte, dürfte sie nach der umfassenden Untersuchung von P. FRAENKEL, Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon (*Travaux d'Humanisme et Renaissance*. 46). Genf 1961, nicht mehr zu halten sein.

[35] De ecclesia et authoritate verbi Dei. CR XXIII, 604.

[36] In der Enarratio Symboli Niceni (1550) (CR XXIII, 192—346) heißt es: eine Synode „non gignit novum Articulum, aut novam interpretationem, sed testis est verae et incorruptae sententiae traditae in scriptis, et voce Apostolorum". (201) Ferner: „Sed in iudiciis doctrinae in Ecclesia, non habent Synodi Episcoporum aut similium doctorum autoritatem regiam aut praetoriam, id est, interpretatio eorum non valet propter gradum aut locum. Nec iam de Prophetis et Apostolis loquor, quorum valet interpretatio propter manifesta Dei testimonia [...] Horum (der Synodalen) sententiae sunt, confessio seu testificatio, quid intelligant. Nec necesse est eis propter locum adsentiri, Sed auditor ab eis adiutus, quaerit in dictis Propheticis et Apostolicis causas interpretationis. Et cum constat eos errare, necesse est contradici, quia, si quis Angelus de coelo aliud Evangelium docuerit, anathema sit [...]" (202). Zum untergeordneten Rang der Traditionen, d. h. der „Gewohnheiten" und „Menschensatzungen" s. auch Apologie der CA, zu Kap. 7 und 8, §§30ff. Die

kritischen Komparative: „saniores" synodi, „eruditiores" Patres[37]. Auf das nicänischen Symbol berief er sich nur, weil es die in der Bibel geoffenbarten Wahrheiten systematisch zusammenfasse — es sei ein Zeugnis, keine Quelle des rechten Glaubens[38]. Verwenden ließen sich die Schriften der Väter und das Symbol vor allem in religiösem Streitgespräch[39]. Bei seinem Rückgriff auf die Lehren der alten Kirche ging Melanchthon von der Voraussetzung aus, daß diese der apostolischen Tradition nahegestanden sei und den guten Glauben bewahrt habe. Erst spätere Zeiten und namentlich das Mittelalter hätten den Glauben entstellt[40]. Dieser Konzeption vom Verfall des Glaubens entsprach die vom Verlust der Bildung: Beide sollten nach dem Vorbild der Alten wiederhergestellt werden[41]. Die Geschichte der Kirche und die weltliche Geschichte bildeten so für ihn auch in dieser Hinsicht eine Einheit, eine universale, eschatologisch gerichtete Chronologie[42].

Die Geschichtseschatologie weckte nun in den 1540er Jahren sein Interesse für die zeitgenössische orientalische Kirche. Da nämlich die greise, kranke und von den Türken bedrohte Welt in ihre Endzeit eintrete, sollten sich die versprengten Reste der Christen zusammenschließen, denn Gott werde seine Kirche nicht untergehen lassen[43].

Bekenntnisschriften, 241f., ferner den 1. Entwurf zur Vorrede der CA, ebenda, 36. Zum Vergleich der Legitimation von Synoden und weltlicher Macht s. das Scriptum Pfausero missum, 24. 3. 1556. CR VIII, 708f.

[37] Zu Melanchthons Kritik an den Vätern s. FRAENKEL, 33f., 194 u. Kap. 6.

[38] So heißt es noch 1550 in der Disputatio de Ecclesia, et propria Ecclesiae doctrina (CR XII, 568): „13. Et ne sit ambiguitas de genere doctrinae, certissimum est Ecclesiam oportere amplecti scripta prophetica et apostolica, et in his sententiam retinere, quam exprimunt Symbola Apostolicum et Nicenum". Vgl. Propositiones de quibus disputavit vir reverendus M. Henricus Sthenius Munderus (1554). Ebenda, 608.

[39] So z. B. in den Abendmahlsstreitigkeiten, s. seine Belegsammlung Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena Domini. CR XXIII. Wie Luther berief er sich auf das Beispiel der griechischen Kirche in der Polemik gegen Privatmessen und wegen des Laienkelchs (Apologie der CA, zu Kap. XXIV §6ff. Die Bekenntnisschriften 350f., zu Kap. XXII §4f. Ebenda, 329), gegen den Primat des Papstes (De potestate et primatu papae tractatus [...] 1537. Die Bekenntnisschriften, 474ff.), gegen den Zölibat (Apologie der CA, zu Kap. XXIII §23. Ebenda, 338). Beim Verweis auf die alte Kirche unterliefen ihm allerdings auch Fehler: So verkannte er den Charakter des Meßopfers in der griechischen Kirche, s. dazu die Apologie der CA, zu Kap. XXIV §§79. 87. 93. Ebenda, 371. 373. 375.

[40] So schon in seiner Wittenberger Antrittsrede (1518). S. weiter SPERL, 30f. 43. 73. 88; FRAENKEL, 162ff. 171.

[41] SPERL, 86.

[42] FRAENKEL, 59ff.

[43] Diese Auffassung wiederholte er immer wieder: M. an H. Bonnus, 13. 4. 1543. CR V, 93; an Normann, Wittenberg, 17. 4. 1543. Ebenda, 95 Nr. 2687; an Hieronymus Baumgartner, 1543. Ebenda. 94 Nr. 2686; an N. Medler, o. O. 24. 8. 1543. Ebenda 163f.

Nachdem Melanchthon 1543 im Briefwechsel mit Antonios Eparchos[44], den Kardinal Contarini schon 1541 um seine Meinung über die im Regensburger Religionsgespräch strittigen Probleme gebeten hatte[45], mit seinen vom Endzeitbewußtsein bestimmten Auffassungen dem Appell des Griechen, angesichts der türkischen Gefahr den konfessionellen Streit zu beenden[46], widersprochen und Eparchos die Eigenart reformatorischer Argumentation vorgeführt hatte[47], bot sich ihm die Chance, Genaueres über die orthodoxen Kirchen zu erfahren[48], als sich 1559 der serbische Diakon Dimitrije (Mysos) sechs Monate bei ihm aufhielt, wohl um im Auftrag des Ökumenischen Patriarchen Informationen über die Reformation zu sammeln[49]. Sein Brief an den Patriarchen[50] und eine von ihm angefertigte, aber unter dem Namen des Plauener Gräzisten Paul Dolscius 1559 publizierte griechische Übersetzung der Confessio Augustana[51] erreichten den Empfänger nicht; 1560 starb Melanchthon. Die Übersetzung der CA ist nun insofern bemerkenswert, als auf der Grundlage der deutschen Fassung von 1530 und der Wittenberger Variata-Ausgabe von 1531 die dem orthodoxen Denken fremden juristischen Begriffe (wie z. B. „Verdienst“, „Rechtfertigung“) durch solche der ostkirchlichen Denktradition (ἀπολύτρωσις, θέωσις

Nr. 2745; an Matthias Ramassy, o. O. 3. 9. 1543. Ebenda, 171f. Nr. 2751; an Erhard Schnepf, o. O. 17. 4. 1543. Ebenda, 95f. Nr. 2688; an Wilhelm Frank Knutel, Bonn, 5. 5. 1543. Ebenda, 100 Nr. 2693; an Nicolaus Medler, o. O. 24. 8. 1543. Ebenda, 163 Nr. 2745; schließlich in dem unten, Anm. 50, zitierten Schreiben an Patriarch Ioasaph.

[44] Antonios Eparchos an Melanchthon, 1543. Γ. Ἰ. Ζαβίρας, Ἑλλὰς ἢ Ἑλληνικὸν θέατρον. Reprint Athen 1972, 101—108.

[45] E. BENZ, Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche. Marburg 1949, 5.

[46] ZABIRAS, 103—107.

[47] Die Antwort hatte Joachim Camerarius aufgesetzt. Über M.s Reaktion s. seinen Brief an Camerarius, Gotha, 23. 4. 1543. CR V, 99f. Nr. 2692.

[48] auf die er, was meist übersehen wird, schon durch Honters Reformatio Ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis Provinciae aufmerksam geworden war: Er brachte diese Schrift mit eigener Vorrede 1543 in Wittenberg neu heraus. Honters Texte bei J. TRAUSCH, Beiträge und Aktenstücke zur Reformations-Geschichte von Kronstadt. Kronstadt 1865, Anh. 1, 25—41, dort, 26, der Hinweis auf die Diskussionen mit Griechen, Bulgaren und Rumänen.

[49] Über Dimitrije s. I. N. KARMIRES, Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελάγχθων περὶ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. *Θεολογία* 34 (1963) 7—25. 196—213. 359—389. — BENZ, Wittenberg und Byzanz, 59ff.

[50] Melanchthon an Patriarch Ioasaph, Sachsen, 25. 9. 1559. CR IX, 921—924 Nr. 6825 (lat. Übers. 921f.) und Martin CRUSIUS, Turcograeciae Libri Octo. Basel: Leonardus Ostenius, 1584, 559 (S. 557 zweimal gezählt!)

[51] Ἐξομολόγησις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως [...] Confessio Fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V. Caesari Augusto [...] Basel: Joh. Oporinus, 1558 (spätere Ausgaben s. u. Anm. 93). Zur Frage des Übersetzers ausführlich BENZ, Wittenberg und Byzanz, 96f. 121ff.

bzw. ἁγιάζεσθαι) ersetzt und an manchen Stellen besondere Erläuterungen eingefügt wurden[52].

Der Zugang *Calvins* zur Ostkirche, die ihn als solche ebensowenig beschäftigte wie *Zwingli*, ergab sich indirekt aus der Frage, welcher Rang der Tradition bei der Wiederherstellung der in Trümmer gefallenen Kirche zukomme[53]. Obwohl Calvin die Lehrautorität der zeitlich nicht präzise bestimmten „alten Kirche“ einschließlich der ökumenischen Konzilien konservativer beurteilte als Luther, billigte auch er ihnen keine normative und keine Offenbarungsautorität zu, sondern maß sie, und damit auch die Werke der Väter, an der Norm der Schrift[54]. Mit Calvin stand Frangiskos Portos, der in Genf Griechisch lehrte, in Verbindung[55]. Dieser Kreter polemisierte gegen Pierre Carpentiers Versuch, die Verfolgung der Hugenotten in Frankreich zu rechtfertigen[56], und wirkte bei der Errichtung eines Denkmals für Coligny in Genf mit[57].

Die kritische Einstellung der Reformatoren gegenüber der alten Kirche und der griechischen Tradition kennzeichnet das Denken *Zwinglis*[58], der sich bei seiner Deutung der Eucharistie zu Unrecht auf die Griechen berief[59].

Bemerkenswert ist nun, daß die russische Orthodoxie die Reformatoren — von beiläufigen Hinweisen wie bei Luther abgesehen — kaum

[52] S. dazu BENZ ebenda, 100ff., der ansonsten ungenau, vor allem in den Quellen- und Literaturnachweisen, arbeitet; DERS., La confession d'Augsbourg et Byzanze au XVIe siècle. *Irénikon* 29 (1956) 390—405; s. ferner FRAENKEL, 332, Anm. 91.

[53] A. GANOCZY, Calvin. Théologien de l'Église et du Ministère (*Unam Sanctam*, 48). Paris 1964, 126ff.

[54] Ebenda, 131f.

[55] É. LEGRAND, Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en Grec par des Grecs au XVIIème siècle. III. Paris 1895, 112, Anm. 6.

[56] Petri Carpenterii I. C. Epistola ad Franciscum Portum Cretensem, in qua docetur persecutionem ecclesiarum Galliae [...] accidisse. 1572, franz. Übers. 1573; Ad Petri Carpentarii Causidici virulentem epistolam. Responsio Francisci Porti Cretensis [...] 1573, franz. Übers. 1584.

[57] É. LEGRAND, Bibliographie Hellénique (wie Anm. 55) aux XVe et XVIe siècles. II. Paris 1885, S. XVII.

[58] G. W. LOCHER, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte. Göttingen, Zürich 1979, 121. 123ff. 201.

[59] So in De vera et falsa religione commentarius (1525), wo er die Eucharistie als Erinnerungs- und Danksakrament interpretierte: CR XC, 775; in diesem Sinne erklärte er auch den Gebrauch des Terminus εὐχαριστία: ebenda, 799. Auch andere reformierte Autoren hatten wenig Interesse an der Orthodoxie und beriefen sich allenfalls auf die Kontinuität der rechten Lehre zwischen der alten Kirche und der Reformation, so der Zürcher Gelehrte Johann Jacob Ulrich (Huldricus): Von dem Alten Wahrhafft Catholischen Glauben / S. Felix unnd S. Regulae [...] Zürich: Joh. Jacob Bode, 1638, bes. 3 r; derselbe Autor hatte immerhin eine Schrift: De religione Ecclesiarum graecanicarum, tum vetere, tum hodierna Disquisitio Theologica et Historica [...] Tiguri: Rodolphus Wolphius, 1621, geschrieben.

interessiert hat. Luther zählte sie unter den Kirchen auf, die den Primat des Papstes ablehnten, „als da sein die Moscobiten, weysse Reussen, die Krichen, Behemen“[60], doch blieb seine Aufmerksamkeit eher auf die griechische Kirche gerichtet, weil sie unmittelbar aus der Traditionsgemeinschaft der alten Kirche hervorgegangen war. Außerdem fand man in den Schriften der Kirchenväter Zugang zur griechischen Überlieferung. Über die russische Kirche konnte man sich zu Lebzeiten der Reformatoren in Johann Fabers materialreicher „Moschovitarum religio“[61] informieren, der seine Kenntnisse von Moskauer Gesandten erhalten hatte. Möglicherweise weckte aber seine Tendenz, die Unterschiede zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche zu glätten, bei den Reformatoren wenig Vertrauen. Paolo Giovio war für theologische Erörterungen unergiebig[62], und Herbersteins „Rerum Moscoviticarum Commentarii“ erschienen erst 1549 und hätten nur von Calvin und Melanchthon herangezogen werden können[63]. Der Bericht von Daniel Printz von Bucchau[64], der 1576 im Gefolge des Gesandten Cobenzl Moskau besucht hatte, erschien gar erst 1668 und war für Protestanten wegen der entschieden katholischen Kritik ohnehin nur eingeschränkt brauchbar.

---

[60] Von dem Bapstum zu Rome, widder den hochberumpten Romanisten zu Leiptzck. WA VI, 287. In der Conclusio XXII der Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute (1518) hatte er die Christen „in Turcia, Tartaria, Livonia“ zu denen gezählt, die Rom nicht unterstehen: WA I, 571.

[61] Johannes FABER, Moscouitarum iuxta mare glaciale religio. Basel: Joh. Bebel, 1526, und in: Rerum Moscoviticarvm AVCTORES VARII Vnvm In Corpvs Nvnc Primvm Congesti [...] Frankfurt: Andreas Wechels Erben, 1600, 130—141, ferner in: A. STARCZEWSKI, de (Hrsg.), Historiae Ruthenicae Scriptores Exteri Saeculi XVI. I. Berlin, St. Petersburg 1841, Nr. 3 (nicht fortlaufend paginiert). Die Ausgabe bei J. LASICIUS, De Rvssorvm Moscovitarvm Et Tartarorvm Religione, Sacrificiis, Nvptiarvm, Fvnervn, Ritv. Spirae: Bernardus Dalbinus. 1582. 170—183 ist mangelhaft.

[62] Paulus IOVIUS, De legatione Basilii Magni Principis Moscoviae ad Clementem VII Pontificem Max[imum], in: AVCTORES VARII, 119—130; STARCZEWSKI I Nr. 2.

[63] Sigismund v. HERBERSTEIN, Rerum Moscoviticarum Commentarii. Wien 1549; dt. Ausgabe: Moscouia, der Hauptstat in Reussen / durch Herrn Sigmunden Freyherrn zu Herberstain zusammengetragen. Wien, Michael Zimmermann, 1557. Zu den Ausgaben s. W. LEITSCH, Herbersteins Ergänzungen zur Moscovia in späteren Auflagen und die beiden zeitgenössischen Übersetzungen ins Deutsche. *Forschungen z. osteur. Gesch.* 27 (1980) 177—194.

[64] Moscoviae Ortus, Et Progressus. [1]Niessae 1668, [2]Guben 1679, [3]Guben 1687; Wiederabdruck in: Scriptores rerum Livonicarum. Sammlung der wichtigsten Chroniken und Geschichtsdenkmale von Liv-, Ehst- und Kurland [...] II. Riga, Leipzig 1848, 687—728, s. bes. Kap. II, 706—714. Ähnlich kritisch der Katholik Aubertus MIRAEUS (= Aubert Le Mire), Politiae Ecclesiasticae, siue Status Religionis Christianae Per Europam, Asiam, Africam, et Orbem Novum Libri IV. Lugduni: Ant. Pillehotte, 1620, bes. 197ff.

Für das Verhältnis von Protestantismus und Orthodoxie in der ersten Hälfte des 16. Jhs. sind neben diesen Berührungen der Reformatoren mit der Ostkirche die ersten Versuche, die protestantischen Lehren unter den Orthodoxen zu verbreiten, und ihre begrenzte Rezeption in kleinen Kreisen kennzeichnend, nicht jedoch die große theologische Auseinandersetzung der späteren Zeit.

Der Kronstädter Stadtpfarrer Valentin Wagner, ein Schüler Honters, brachte eine griechische Übersetzung des Kleinen Katechismus Luthers heraus[65]. Ungnad und Primož Trubar hofften, durch kyrillische Drucke werde „verhoffentlich die raine lehr göttliches worts [...] dardurch auch in die Thürkey gebracht“[66] und somit „auch in Croatien, Dalmatien, Servien, Bossen, und Bulgarien gepflanzt und erweitert“[67]; als potentielle Abnehmer eines kyrillisch gesetzten Katechismus kamen ferner die Russen in Betracht[68].

Am frühesten scheinen sich protestantische Einflüsse unter den *Rumänen* in Siebenbürgen, später auch in der Moldau und der Walachei bemerkbar gemacht zu haben, möglicherweise dank der Vermittlung hussitischer Auswanderer[69], sicher durch die Missionstätigkeit der Siebenbürger Sachsen. In Rechnung zu stellen ist außerdem die besonders günstige Lage der Siedlungsräume der Rumänen in einem Durchgangsgebiet mit reger Kommunikation; schließlich dürften rumänische Studenten reformatorische Ideen in ihre Heimat gebracht haben[70]. Nach der Schlacht bei Mohács (1526) bzw. nach der türkischen Besetzung großer Teile Ungarns (1541)

---

[65] Zs. JAKÓ, Die Hermannstädter Druckerei im 16. Jh. und ihre Bedeutung für die rumänische Kulturgeschichte. *Forschungen zur Volks- und Landeskunde* 9 (Bukarest 1966/1) 44f. Über Wagner s. E. ROTH, Die Reformation in Siebenbürgen. II (*Siebenbürgisches Archiv*, 4). Köln, Graz 1964, 67ff.

[66] Ungnad an die deutschen Fürsten, 14. 9. 1561. Zitiert nach B. H. ZIMMERMANN, Hans Ungnad, Freiherr von Sonneck, als Förderer reformatorischer Bestrebungen bei den Südslawen. *Südostdeutsche Forschungen* 2 (1937) 42. Zum Problem nach wie vor grundlegend G. STÖKL, Der südslawische Bibeldruck im 16. Jh. und die Südostgrenze des Reiches. Graz 1938; DERS., Die deutsch-slavische Südostgrenze des Reiches im 16. Jh. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte, dargestellt an Hand des südslavischen Reformationsschrifttums (*Schriften des Osteuropa-Institutes zu Breslau*, NR, 12). Breslau 1940.

[67] Trubar an die Herren und Landleute von Krain und den Magistrat von Laibach, 17. 6. 1562. Zitiert nach BENZ, Wittenberg und Byzanz, 182. Benz bringt eine Reihe von Belegen für diese Hoffnungen bei, s. bes. 180f. 183f., vgl. 198ff.

[68] BENZ ebenda, 184f.

[69] S. dazu E. TAPPE, The Rumanian Orthodox and the West, in: D. BAKER (Hrsg.), The Orthodox Churches and the West (*Studies in Church History*, 13). Oxford 1976, 281.

[70] Ş. PAPACOSTEA, Moldova in epoca Reformei. Contribuţie la istoria societăţii moldoveneşti în veacul al XVI-lea. *Studi* XI/4 (1958) 61.

hatten die Protestanten außerdem mehr Bewegungsfreiheit[71]. 1544 erschien in Hermannstadt als erstes gedrucktes Buch in rumänischer Sprache der Kleine Katechismus Luthers, es folgten wahrscheinlich 1546 das slavisch-rumänische Evangeliar, 1561 eine Edition der Evangelien und der Apostelgeschichte, 1570 und 1577 der Psalter, 1581/82 die Bücher Genesis und Exodus auf der Grundlage einer ungarischen Bibelübersetzung des Melanchthonschülers Gáspár Heltai und einer Tübinger Vulgata-Edition von 1573[72], 1580 die Evangelien[73]. Protestantische Schriften und die Lutherbibel wurden auch von orthodoxen Autoren herangezogen[74]. 1564 publizierte der nach Kronstadt gerufene walachische Diakon Coresi einen calvinistischen Evangelienkommentar und als Annex ein Gebetbuch, das auf einer Schrift Heltais beruhte[75]. In Siebenbürgen wurden die Rumänen dem wachsenden Bekehrungsdruck der Obrigkeit, des von Calvinisten beherrschten Landtags und der protestantischen Kirchen ausgesetzt[76]. Die Reformsynode von Aiud (1569), die der zweite vom Fürsten eingesetzte „Bischof und Superintendent" für die Orthodoxen, Pavel Turdaşi, abhielt, vollzog eine sonst nicht wieder erreichte Annäherung an reformatorische Lehren (*sola scriptura*, Abschaffung der Totenmessen, der Anrufung der Heiligen, wöchentliche Predigt in der Volkssprache, Wiederverehelichung verwitweter Priester)[77]. Obwohl sich diese Beschlüsse nicht bloß durch

[71] M. BUCSAY, Der Protestantismus in Ungarn 1621—1978. I (*Studien u. Texte z. Kirchengesch. u. Gesch.* 1. Reihe, 3/1). Wien, Köln, Graz 1977, 45. 51f. 85, vgl. 127ff.

[72] S. die Ausgabe der rumänischen Akademie: Palia de la Orăştie. Bukarest 1968.

[73] F. TEUTSCH, Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen. I. Hermannstadt 1921, 217. 334f.; JAKÓ, 39f. 44f.; I. CRĂCIUN, Catehismul românesc din 1544. Sibiu, Cluj 1946; s. jetzt L. DEMÉNY, Le premier texte roumain imprimé. *Revue roumaine d'histoire* 4 (1965) 382—412.

[74] Z. B. bei der Herstellung des slavisch-rumänischen Evangeliars, den Philippus Pictor (= Filip Moldoveanu) herausbrachte: E. Chr. SUTTNER, Der Widerhall von Reformation und Gegenreformation bei den Rumänen Siebenbürgens, in: Aus Reformation und Gegenreformation. Festschrift Theobald Freudenberger (*Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter*, 35/36). Würzburg 1974, 385.

[75] Tălcul evangheliilor şi Molitvenic românesc. s. J. BIANU—N. HODOŞ, Bibliografia românească veche 1508—1830. I. Bukarest 1903, mit ausführlicher Beschreibung; G. SZÉKELY, Gesellschaft, Kultur und Nationalität in der lutherischen Reformation in Ungarn, in: L. STERN—M. STEINMETZ, 450 Jahre Reformation. Berlin (Ost) 1967, 213; vgl. SUTTNER, 386. Über Coresi s. auch I. LUPAŞ, Sfânta Scriptură în limba românească. Hermannstadt 1912.

[76] Einzelheiten bei E. VÖLKL, Möglichkeiten und Grenzen der konfessionellen Toleranz dargestellt am Beispiel Siebenbürgens im 16. Jh. *Ungarn-Jb.* IV (Mainz 1972) 46—60, bes. 57. Über den hartnäckigen Widerstand der Orthodoxen, aber auch über gewisse Fortschritte der Reformation bei ihnen s. das aufschlußreiche Zeugnis Honters von 1543, bei TRAUSCH, Beiträge und Aktenstücke, 26.

[77] E. HURMUZAKI, Documente privitóre la istoria Romånilor. XV/1. Bukarest 1911,

äußeren Druck und das Engagement Turdaşis erklären lassen und außerdem Konversionen stattgefunden haben müssen, hatte die Reform keinen Bestand, weil sie anscheinend dem einfachen Bauernvolk widerstrebte und weil sich die politischen Rahmenbedingungen änderten: 1571 kam Stefan Báthory auf den Thron, der für die Rumänen einen orthodoxen Bischof in Peć weihen ließ, 1572 den wiederbesetzten Bischofssitz von Vad zur Metropolie für ganz Siebenbürgen erhob und den „Bischof und Superintendenten" für die Konvertiten beibehielt[78]. 1595 gelang es Michael dem Tapferen in einer günstigen außenpolitischen Konstellation, die Abhängigkeit des transsilvanischen Bistums von der Metropolie in Tîrgovişte durchzusetzen[79] und damit den Glaubensbrüdern den Rücken zu steifen. Auch den quantitativen Effekt der kulturgeschichtlich bedeutenden Leistung der Siebenbürger Druckereien scheinen manche Forscher überschätzt zu haben: Von den 35 rumänischen bzw. slavisch-rumänischen Werken aus transsilvanischen Offizinen zeigen nur drei protestantischen Einfluß[80].

In der Moldau kam es zu einem ephemeren, aber energischen Reformationsversuch, als der mit Melanchthon in Verbindung stehende Abenteurer Iakovos Heraklides (Iacob Eraklid Despot-vodă) 1561 mit Unterstützung polnischer Protestanten die Herrschaft an sich riß und den polnischen „Häretiker" Jan Lusiński als Erzbischof der Moldau einsetzte. Doch schon zwei Jahre später machte sich der aufgestaute Unmut über die Eingriffe in die Kirche in einer erfolgreichen Rebellion Luft[81].

638f. Nr. 1186: János Zsigmond Zápolya bestätigte die Artikel von Aiud, vorgelegt von Bischof Pavel, Alba Iulia 30. 11. 1569. Vgl. weiter SUTTNER, 388f.

[78] SUTTNER, 389. Andererseits verschlechterte sich die Position dadurch, daß unter Báthory der Landtag vier Konfessionen anerkannte, jedoch nicht die nurmehr tolerierte Orthodoxie: TAPPE, 281.

[79] J. HINTZ, Geschichte des Bisthums der griechisch-nichtunirten Glaubensgenossen in Siebenbürgen. Hermannstadt 1850, 19; SUTTNER, 389f.; TAPPE, 283; vgl. Istoria Bisericii Române. I. Bukarest 1957, 403.

[80] F. PALL, Fragen der Renaissance und der Reformation in der Geschichte Rumäniens. *Forschungen zur Volks- und Landeskunde* 9 (Bukarest 1966/2) 20. — Größer sind die Verdienste der Protestanten um die Förderung orthodoxer Bildung. Auch der nach Siebenbürgen berufene Drucker Coresi scheint seine Werkstatt in einer sächsischen Offizin aufgemacht zu haben: ebenda, 21 Anm. 40.

[81] Aus der umfangreichen Literatur über Heraklides, dessen genealogischer Selbstdarstellung BENZ (Wittenberg und Byzanz, 34ff.) zu sehr vertraut, mit Vorsicht zu benutzen: N. IORGA, Nouveaux matériaux pour servir à l'histoire de Jacques Basilikos l'Héraclide, dit le Despote Prince de Moldavie. Bukarest 1900; BENZ, a. O. 49ff.; C. MARINESCU, Jacques Basilicos „le Despote", prince de Moldavie (1561—1583), écrivain militaire, in: Mélanges d'histoire générale, publ. par Constantin MARINESCU. Bukarest 1938, 319—336; DERS., A propos d'une biographie de Jacques Basilicos l'Héraclide, récemment découverte. Ebenda, 381—422; A. OŢETEA, Wittenberg et la Moldavie, in: J. IRMSCHER (Hrsg.), Renaissance

Später haben jedenfalls Lutheraner[82] und Hussiten[83] in den Hospodaraten gewirkt. Besonders eng scheint die Berührung der orthodoxen Rumänen mit dem Protestantismus in Temesvár und Umgebung gewesen zu sein[84].

Bemerkenswertes Gewicht kam der rumänischen Orthodoxie in der Frühphase der Reformation im katholischen Ungarn zu: Wie die griechische Kirche Luther, so bot die rumänische den Ungarn das Beispiel, daß man den Primat des Papstes und die römische Messe ablehnen sowie den Laienkelch zulassen konnte, ohne Häretiker zu sein[85].

Unter den Griechen trat Iakovos Palaiologos von Chios als Antitrinitarier hervor, jedoch außerhalb der orthodoxen Traditionsgemeinschaft; damit ist seine Tätigkeit für das protestantisch-orthodoxe Verhältnis ohne Belang[86]. Pachomios Rusanos (1510—53) verteidigte orthodoxe Frömmigkeitsformen gegen lutherische Kritik[87], kannte aber die heterodoxen Lehren nur vom Hörensagen. Anhänger hatten die neuen Lehren bis Mitte der

und Humanismus in Mittel- und Osteuropa. Eine Sammlung von Materialien. Berlin 1962, 302—321, bes. 305ff.; zusammenfassend jetzt A. ARMBRUSTER, Jacobus Heraclides Despota und der Humanitäts- und Einheitsgedanke der Rumänen. *Revue roumaine d'histoire* 10 (1971) 257—265. Über seine Verbindung zu Melanchthon s. BENZ, a. O. 36ff.

[82] S. den Bericht des Pierre Lescalopier von 1574 bei E. CLERAY, Le voyage de Pierre Lescalopier „Parisien" de Venise à Constantinople, l'an 1574. *Revue d'histoire diplomatique* 35 (1921) 47.

[83] S. die Auszüge aus Briefen Bartons vom 26. 8. und 9. 9. 1592 bei E. D. TAPPE (Hrsg.), Documents Concerning Rumanian History (1427—1601). Collected from British Archives (*Studies in European History*, 2). Den Haag 1964, 61f. Nr. 86.

[84] SZÉKELY, 212.

[85] Ebenda, 203. Darauf berief sich auch König János Zápolya, um den Prediger István Szántei 1538 zu schützen: ebenda, 212.

[86] Über ihn s. K. LANDSTEINER, Jakobus Palaeologus. Eine Studie, in: 23. Jahresbericht über das k. k. Josefstädter Ober-Gymnasium für das Schuljahr 1873. Wien 1873, 1—54; L. SZCZUCKI, Jakob z Chios-Paleolog. Zarys biografii. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 11 (1966) 63—91; 13 (1968) 5—49, sowie die vorzügliche geistesgeschichtliche Studie von M. FIRPO, Antitrinitari nell'Europa orientale del '500. Nuovi testi di Szymon Budny, Niccolò Paruta e Iacopo Paleologo. Florenz 1977. Ein Verzeichnis seiner Werke bei LEGRAND, Bibliographie Hellénique [...] aux XVe et XVIe siècles. IV. Paris 1906, 221—224 Nr. 740. S. ferner D. CACCAMO, Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558—1611). Studi e documenti. Florenz, Chicago 1970, 153—158. 160—167. In unserem Zusammenhang ist festzuhalten, daß er David Chytraeus Informationen über den Zustand der griechischen Kirche gegeben hat: W. ENGELS, Die Wiederentdeckung und erste Beschreibung der östlich-orthodoxen Kirche in Deutschland durch David Chytraeus (1569). *Kyrios* 4 (1939/40) 265 (über Chytraeus s. u., 837f.).

[87] Pachomios RUSANOS, Κατὰ Ἁγιοκατηγόρων ἤτοι τῶν κωλυόντων τοὺς ἀπερχομένους εἰς προσκύνησιν τῶν σεβασμίων καὶ ἱερῶν τόπων· καὶ κατὰ τοῦ Φρὰ Μαρτὶ Λούτερι. Hrsg. Konstantinos OIKONOMOS. Athen 1850; DERS., Πῶς ἐν μὲν τῇ τετάρτῃ καὶ τῇ ἕκτῃ ἡμέρᾳ διὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ σταύρωσιν νηστεύομεν [...] Κατὰ Σεβηριανῶν καὶ τοῦ Φρὰ Λούτερη, in: I. N. KARMIRES, Ὁ Π. Ρουσᾶνος καὶ τὰ ἀνέκδοτα δογματικὰ καὶ ἄλλα ἔργα αὐτοῦ (*Texte u. Forschungen z. Byzantinisch-Neugriechischen Philologie*, 14). Athen 1935, 274f.

1560er Jahre vor allem auf Kreta und Zypern gefunden. 1568/69 kam es in Herakleion zum Prozeß gegen drei Lutheraner. Spuren protestantischen Einflusses scheinen sich auch auf Korfu, in Larisa, Thessaloniki und auf Chios nachweisen zu lassen[88].

Genauere Auskünfte hätte Nikandros Nukios geben können, der in der ausführlichen Beschreibung seiner Reise durch Deutschland und England zum ersten Mal Einzelheiten über die neue Lehre präsentierte. Doch blieb sein Werk ungedruckt[89].

Schon bei Rusanos und deutlicher noch bei Nukios trat hervor, was in den folgenden Auseinandersetzungen immer schärfer formuliert wurde: die Betroffenheit darüber, daß die Protestanten die kirchliche Tradition sowie viele Riten und Gebräuche der Ostkirche ausdrücklich verwarfen. Diese Betroffenheit bloß aus der Überschätzung „äußerer" Frömmigkeitsformen zu erklären, hieße, selbst nur Äußerlichkeiten des Sachverhalts zu berücksichtigen.

Am 18. 10. 1569 hielt David *Chytraeus* (1530—1600) als Professor an der Universität Rostock eine vielbeachtete und in mehreren Auflagen gedruckte Vorlesung „Über den heutigen Zustand der Kirchen in Griechenland, Asien, Afrika, Ungarn, Böhmen etc."[90], in der er die Öffentlichkeit erstmals in einer für den damaligen Kenntnisstand bemerkenswert ausführlichen Darstellung mit Lehren und Gebräuchen der orthodoxen Kirche sowie anderer Kirchen des Vorderen Orients (in der Auflage von 1583 auch mit der russischen Kirche) bekanntmachte. Wie die meisten Protestanten

[88] M. I. MANUSAKAS, Ἔκθεση πεπραγμένων τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν Βενετίας κατὰ τὸ ἔτος 1979. *Θησαυρίσματα* 16 (1979) 402ff.; vgl. Z. N. TSIRPANLES, in: Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους. X. Athen 1974, 116.

[89] Über N. und die Edition seiner Aufzeichnungen Ph. MEYER, Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im sechzehnten Jh. (*Studien z. Geschichte d. Theologie u. d. Kirche*, 3.6). Leipzig 1899, 118. Editionen: J. A. CRAMER, The Second Book of the Travels of Nicander Nucius of Corcyra. London 1841; Nicandre de Corcyre: Voyages. Hrsg. J.-A. de FOUCAULT (*Nouvelle collection de textes et documents*). Paris 1962.

[90] Dauidus CHYTRAEUS, Oratio de statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia, Asia, Africa, Ungaria, Boemia etc. cui epistolae aliquot Patriarchae Byzantini, et aliorum, ex Oriente recens scriptae [...] accesserunt. Frankfurt: Andreas Wechsel, 1580. Eine dt. Fassung erschien unter dem Titel: Was zu dieser Zeit in Griechenland / Asien / Africa / unter des Türcken und Priester Johans Herrschafften / Item in Ungern / und Behemen / etc. der Christlichen Kirchen Zustand sey [...] Übers. Heinrich ARNOLD. O. O. 1581. Die Auflagen von Wittenberg: Zacharias Lehmann, 1582, und Frankfurt: Andreas Wechsels Erben, 1583 (s. o. Anm. 8) sind wegen der damals sonst zum großen Teil nicht publizierten Quellen im Anhang für unser Thema unentbehrlich; die im Anhang wiedergegebenen Stücke wechseln in den Auflagen. Über Chytraeus s. vor allem ENGELS (Anm. 86) und D. KLATT, David Chytraeus als Geschichtslehrer und Geschichtsschreiber. Diss. Rostock 1908.

hatte Chytraeus wenig Sinn für die mystischen Elemente der Liturgie und die Frömmigkeitsformen und zog aus seiner relativ sorgfältigen Bestandsaufnahme den Schluß, daß die orthodoxe Kirche wohl Reste alter Lehren und Gebräuche bewahrt habe, aber trotzdem „alles nicht weniger als bei den Päpstischen voll von Aberglauben“ sei[91].

Neben dem Wunsch der Theologen, eine Brücke zur griechischen Kirche zu schlagen oder wenigstens einzelne reformatorische Lehren durch die Ostkirche bestätigt zu sehen, und neben den regional begrenzten Missionsversuchen macht sich von der Mitte des 16. Jhs. an ein breiter angelegtes Bedürfnis nach Sammlung und Verbreitung von Informationen bemerkbar, das sich z. T. aus einer Verbindung humanistischen Geistes mit theologischen Interessen speist (Chytraeus, Crusius), z. T. in Zusammenhang mit politischer Tätigkeit steht (Herberstein). Die Auseinandersetzung der Protestanten mit der Orthodoxie wird auf diese Weise vertieft, an die Stelle beiläufiger Zitate und punktueller Querverweise auf die ostkirchlichen Lehren tritt die theologische Diskussion.

Zentrale Bedeutung für das Verhältnis zwischen Orthodoxie und Protestantismus erhielt der Dialog zwischen einem Kreis Tübinger Theologen (Andreä, Osiander, Heerbrand, Bidembach u. a.) um den Gräzisten Martin *Crusius* und dem Ökumenischen Patriarchen *Ieremias II.* sowie dessen gelehrten Mitarbeitern, den Stefan Gerlach, Prediger im Gefolge des kaiserlichen Gesandten bei der Pforte, David von Ungnad, 1573ff. vermittelte. In der über mehrere Jahre geführten Korrespondenz[92] stellten beide Seiten einander erstmals in umfassenden und tiefschürfenden Darstellungen ihre Glaubenslehren vor: Das Patriarchat erhielt außer den Briefen, in denen verschiedene theologische Probleme erörtert wurden, die griechische Übersetzung der CA[93] und des Heerbrandschen Compendiums[94], den

[91] Wie alle Lutheraner machte Ch. außerdem auf den Dissens in dem zentralen Punkt der Rechtfertigungslehre aufmerksam.

[92] Editionen: Das 1., 2. und 4. Schreiben der Tübinger an Ieremias II. von 1573—75 sowie die erste Antwort des Patriarchen von 1574 bei M. CRUSIUS, Turcograeciae Libri Octo. Basel: Leonardus Ostenius, 1584, 410—419. 423f.; der Rest der Korrespondenz in den Acta et Scripta theologorum Wirtembergensium, et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae [...] Wittenberg: Joh. Cratonis haer., 1584. Weitere Stücke bei CRUSIUS, ebenda, 425—483. Teile der Korrespondenz in dt. Übers. in: Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Kon/pel (*Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage*, 2). Witten/Ruhr 1958. Die beste Einführung bietet immer noch G. E. ZACHARIADES, Tübingen und Kon/pel im 16. Jh. Diss. Göttingen 1941.

[93] S. o. Anm. 51. Ein Nachdruck der 1. Ausgabe erschien 1587 in Wittenberg bei Zacharis Lehmann unter dem Titel Confessio Augustana [...], Wiederabdruck in den *Acta et scripta*, 5—53. Zur Übergabe und zu den Gesprächen Gerlachs in Kon/pel s. dessen Bericht:

Tübingern schickte Ieremias II. 1576 eine umfangreiche kritische Stellungnahme zur CA[95], die als eine der bedeutendsten Selbstdarstellungen der orthodoxen Kirche gilt und die erste nachpatristische Summa der Doktrinen für nichtorthodoxe Christen ist. In der Kontroverse, die beide Seiten in freundlichem Ton, aber mit Entschiedenheit in der Sache ausfochten, traten die hauptsächlichen Lehrunterschiede deutlich hervor: Sie betrafen zuvörderst die Geltung der Tradition, die Rechtfertigung sola fide, die Abendmahlslehre, den Ausgang des Hl. Geistes (filioque), den Taufritus, die Seelenmesse, das Mönchtum, die Anrufung der Heiligen und die Ikonenverehrung. Der Meinungsstreit über Einzelfragen erhielt seinen besonderen Stellenwert durch den unüberbrückbaren Gegensatz im Traditionsverständnis. Für Ieremias, der eine „eigenständige“ Auslegung der Hl. Schrift ablehnte, blieb die Glaubenslehre fest an die Interpretation der Väter und die Beschlüsse der sieben ökumenischen Konzilien gebunden, die, vom Hl. Geist erleuchtet, die Glaubenswahrheiten authentisch ausgelegt hätten; für den Griechen war Christus in der Gemeinde, in der Kirche, seinem Leib (Eph. 1, 23); die Tübinger wehrten sich gegen den Vorwurf, „Neuerungen“ einzuführen, weil sie sich ja gerade am Worte Gottes orientierten, das als Kriterium für die Beurteilung menschlicher Lehren und Werke wie der Konzilsbeschlüsse und der Schriften der Väter gelte. Ihre Hinweise auf einzelne Aussagen der Väter wollten sie nicht als gerade passende Zitate mißverstanden wissen, sondern als Belege für die in der Kirche schon immer nachweisbare, wenn auch in menschlichen Meinungen verstreute und daher erst zu rekonstruierende „rechte“, d. h. mit dem Wort Gottes übereinstimmende Lehre bewertet sehen, die durch die Reformation zu reiner Gestalt entfaltet worden sei. Unter diesen Voraussetzungen zerschlugen sich die Hoffnungen auf eine Union schon in der ersten Phase der Diskussionen, zumal Ieremias keinen Zweifel daran aufkommen ließ, daß eine Vereinigung nur durch die vollständige Rezeption der orthodoxen Lehre denkbar sei. Sein Traditionsverständnis stützte außerdem die Auffassung der Orthodoxen, daß der Umfang der dogmatisch fixierten Glaubenswahrheiten weiter gezogen werden müsse, als die Protestanten meinten, die Traditionsbestände in Riten und Zeremonien als *adiaphora* im Sinne von Art. 7 CA relativierten. Wenig ergiebig war (und blieb auch in

Stephan GERLACH, d. Ä., Tage-Buch / Der [...] / An die Ottomannische Pforte zu Constantinopel Abgefertigten / [...] Gesandtschafft [...] Frankfurt: Joh. Daid (sic!) Zunners, 1674, 94f. 114ff. 188f. 193. 215f. 445f.

[94] Compendium Theologiae Methodi quaestionibus tractatum. Unter diesem Titel erschien in Wittenberg 1582 die von Crusius besorgte griechische Übersetzung.

[95] Ieremias an die Tübinger, Mai 1576 (präs. 18. 6. 1576). Acta et scripta, 54—143, dt. Übers. in: Wort und Mysterium, 44—124.

der Zukunft) die Auseinandersetzung über die Bilder, die das Verhältnis von Orthodoxie und Protestantismus so schwer belastet hat. Der protestantische Vorwurf, Bilderverehrung sei Götzendienst und stelle eine Veräußerlichung der Frömmigkeitsformen dar, war sachlich falsch und verletzte den Orthodoxen, der nicht das Bild, sondern das in der Ikone sichtbar werdende Göttliche verehrt — eine Denkvoraussetzung der Teilhabe des Individuellen am Allgemeinen, die unter dem Einfluß des Nominalismus nicht mehr verstanden wurde[96].

Das Ergebnis der Auseinandersetzung wirkte auf beide Seiten ernüchternd, und J. Heerbrand resümierte die Enttäuschung der Tübinger über die Antwort des Patriarchen: diese sei „an jr selbs / mehrer theils wider die heilig Göttlich Schrifft [...]„[97], und die Protestanten sahen sich in ihrer (die Verselbständigung der Konfessionen bekundenden) Auffassung bestärkt, daß ihr auf dem Evangelium beruhender Glaube der Zustimmung weder Roms noch Konstantinopels bedürfe[98]. Durch die Veröffentlichung des größten Teils der Korrespondenz 1584, die der polnische Hofprediger Stanisław Sokołowski durch die tendenziöse Publikation der Antwort des Ieremias auf die CA provoziert hatte[99], wurde die europäische Öffentlichkeit über die Kontroverse informiert, die noch lange die Theologen beschäftigen sollte. In der folgenden Zeit hat das Patriarchat freundschaftliche Kontakte mit deutschen Lutheranern zu mildtätigen Zwecken angeknüpft[100] — einzelne Konversionen bleiben hier ebenso wie politische

[96] Die Argumente beider Seiten können hier nicht auseinandergestzt werden; s. zur ersten Information die Hinweise bei E. ISERLOH, Die Verteidigung der Bilder durch Johannes Eck zu Beginn des reformatorischen Bildersturms, in: Aus Reformation und Gegenreformation. Festschrift für Theobald Freudenberger (s. o. Anm. 74), 75ff.

[97] Jacob HEERBRAND, Ableinung (sic!) unnd Abfertigung der newen Zeittung auß Constantinopel / so diß 83. jars zu Wien von einem Jesuiter / wider die Christliche Augspurgische Confession außgesprengt. Tübingen: Georg Gruppenbach, 1583, 2.

[98] S. die Vorrede der *Acta et scripta*, III v ff.: HEERBRAND, Ableinung, 7f.

[99] Stanislaus SOCOLOVIUS, Censura Orientalis Ecclesiae. De praecipuis nostri seculi haereticorum dogmatibus [...] Dillingen: Io. Mayer, 1582; im selben Jahr erschien diese Schrift in Krakau und Köln, 1584 in Paris. Dt. Übers. Censur oder Urtheil der Orientalischen Kirchen / und ihres Patriarchen zu Constantinopel / uber die Augspurgische Confession [...] Übers. v. Joh. Baptist Fickler. Ingolstadt: David Sartoris, 1583; Anderer und dritter Theil Der Censvr vnd Vrtheils [...] Ebenda, 1585. Zur Auseinandersetzung über die Absichten der Tübinger, die in den Kontroversen eine große Rolle gespielt haben, sei stellvertretend für die protestantische Seite die ausführliche Stellungnahme des Dekans der Theologischen Fakultät der Univ. Rostock, Johannes VÖLCKENER, zitiert: Dissertatio Historico-Theologica. De Christianismo Graecorum Hodiernorum, [...] Rostock: Joh. Richelius, 1665, s. bes. A 1ff.

[100] S. z. B. Martin CRUSIUS, Diarium 1598—1599. Tübingen 1931. II, 221—225. ZACHARIADES, 62ff.; B. A. MYSTAKIDES, Δύο Ἕλληνες, Κωνσταντῖνος Ἀστέλλα καὶ Ἐμμανουὴλ Μουζίκιος, ἐν Τυβίγγῃ κατ' Αὔγουστον 1586 (*Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*. I, Nr. 3). Athen

Verbindungen außer Betracht. Lediglich wegen der Ablehnung des gregorianischen Kalenders konnte man sich verständigen[101]. Bleibende Wirkung hatte der Disput dadurch, daß die Beschäftigung mit der griechischen Kirche und die neogräzistischen Studien allgemein entscheidende Anstöße erhielten. Martin Crusius' Turcograecia[102] ist in diesem Zusammenhang an erster Stelle zu nennen; der Publikation von Gerlachs vielbeachtetem Tagebuch[103] folgte die kritische Schilderung der griechischen Kirche aus der Feder des nächsten Gesandtschaftspredigers in Konstantinopel, Salomon Schweigger[104]. Es ist dieser Verknüpfung humanistischen Geistes, wissenschaftlicher Interessen und religiöser Aporien zuzuschreiben, daß der reformierte Gelehrte Isaak Casabonus 1614 die seither vieltraktierte Frage nach der Hellenisierung des christlichen Glaubens stellen konnte[105].

Auch die Berührung des Protestantismus mit der *russischen Kirche* läßt sich auf drei Ebenen analysieren: einmal auf der Ebene der Ideenfiliationen, zweitens auf der Ebene der bewußten theologischen Auseinandersetzung, drittens im Zusammenhang mit protestantischen Missionsversuchen. Was die erste Ebene betrifft, so ist bei der Beurteilung des umstrittenen hussitischen bzw. protestantischen Einflusses festzuhalten, daß nur wenige Quellen über „häretische" Gruppen wie die „Judaisierenden" oder die gegen Mitte des 16. Jhs. auftretenden „Häretiker" Aufschluß geben, daß die meisten Angaben über sie von ihren Gegnern und Anklägern

1929; P. G. ZERLENTES, Σημειώματα περὶ Ἑλλήνων ἐκ τῶν Μαρτίνου Κρουσίου Σουηκικῶν Χρονικῶν. Athen 1922.

[101] De Calendario Novo Gregoriano, Ieremiae [...] Ivdicivm, Vna cum aliis quibusdam eiusdem ad Germanos literis [...] Frankfurt a. d. Oder: Andreas Eichhorn, 1590; dazu Ch. PAPADOPOULOS, Σχέσεις Ὀρθοδόξων καὶ Διαμαρτυρομένων. *Νέα Σιών* Jg. XVIII, Jerusalem 1926, Bd. XXI, 366f.

[102] S. o. Anm. 92. Crusius' epochemachender Beitrag zur Neogräzistik wurde auch von katholischer Seite anerkannt, vgl. MIRAEUS (s. o. Anm. 64), 199. Über C. zur ersten Information Semni KAROUSOU, Martin Crusius, der erste Philhellene. *Attempto* XLVII/XLVIII (1973) 108—120.

[103] S. o. Anm. 93. Über G. vor allem A. LANDENBERGER, Die Reise zweier württembergischer Gesandtschaftsprediger nach Constantinopel im Jahre 1573 und 1577, nach ihrem Tagebuch erzählt. *Besondere Beilage des Staats-Anzeigers für Württemberg*. XIII. Stuttgart 5. 9. 1888, 191—196. Nach seiner Rückkehr wurde G. ao. Professor für Theologie, später Ephorus des Stifts Tübingen.

[104] Salomon SCHWEIGGER, Ein newe Reyßbeschreibung auß Teutschland Nach Constantinopel und Jerusalem. Nürnberg: Joh. Lantzenberger, 1608 (schon 1639 erschien in Nürnberg bei Christoff Lochner die 4. Aufl.!). Schweigger sah die Griechen tief im Aberglauben und theologischen Unverstand zurückgeblieben, s. bes. 211ff.

[105] S. dazu W. GLAWE, Die Hellenisierung der Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart (*Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, 15). Berlin 1912.

stammen und daß diese antihäretische Topoi z. T. aus der byzantinischen Tradition übernommen, z. T. selbst entwickelt haben, die wenig über den Inhalt der bekämpften Auffassungen besagen und nicht ohne weiteres die Rekonstruktion der verurteilten Lehren zulassen. Außerdem suggeriert die antihäretische Polemik vielfach eine sektenartige Homogenität der angegriffenen Gruppen und eine Geschlossenheit ihres Lehrgebäudes (wenn dieser Begriff überhaupt angemessen ist), die quellenkritischer Nachprüfung nicht standhält[106]. In den Häresievorwürfen wird meistens auch nicht eindeutig zwischen dogmatischen „Irrlehren" und Vergehen gegen die Kirchenzucht unterschieden. Schließlich ist zu bedenken, daß sich offizielle und gegen verschiedene innerorthodoxe Strömungen abgrenzende Lehrmeinungen der moskovitischen Kirche erst in den Auseinandersetzungen in der zweiten Hälfte des 15. s. und dem beginnenden 16. Jh. herausgebildet und verfestigt haben; somit dürfen nicht alle unterlegenen und womöglich verurteilten Auffassungen schlichtweg im Sinne zeitgenössischer Anklagen als „Abweichungen" oder als „Häresien" in den Einflußbereich protestantischer Doktrinen gerückt werden; wenig glücklich erscheint auch der Versuch, alle diese Ideen zu einer Tradition von „Freidenkertum" zusammenzufassen[107].

Unter diesen methodischen Voraussetzungen müssen wir zugeben, über die fraglichen Gruppen theologischer Nonkonformisten zu wenig zu wissen, um protestantische Einflüsse präzise nachzuweisen. Als allgemeines Ergebnis der Forschung scheint sich trotz allen Kontroversen im Einzelnen die Einsicht abzuzeichnen, daß protestantische Einflüsse bestimmten Elementen russischer nonkonformistischer Gedanken und Einstellungen Auftrieb von wechselnder Stärke gegeben haben, daß aber die Auseinandersetzungen im Kern Probleme Moskowiens betrafen: die Reformbedürftigkeit der institutionalisierten Kirche, das Problem des kirchlichen Grundbesitzes und das Verhältnis der Kirche zur Autokratie. Eine Tendenz zum ethischen Rigorismus und zum Antiklerikalismus scheint in allen nonkonformistischen Lehren aufgetreten zu sein. In manchen dieser Auseinandersetzungen rang man leidenschaftlich mit jenen Grundproblemen der christlichen Religion, die in der Geschichte der Dogmen und der

[106] Einen Überblick über Probleme und Forschungsstand mit vorzüglicher Einführung in Quellen und Literatur bei E. HÖSCH, Orthodoxie und Häresie im alten Rußland (*Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa*, 7). Wiesbaden 1975.

[107] Das ist die durchgängige Hypothese in der Untersuchung von L. MÜLLER, Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jh., in: *Ak. d. Wiss. u. d. Lit. Abh. d. Geistes- und Sozialwiss. Kl.*, Jg. 1951, Nr. 1, 3—93. Ähnlich schon N. I. KOSTOMAROV, Russkie religioznye vol'nodumcy XVI veka, in: DERS., Istoričeskie monografii. I. 1863, 459—462.

Häresien immer wieder die Gewissen beunruhigt haben, wie z. T. das Problem der Trinität. Man rang also mit Problemen, die nicht bloß auf exogene Einwirkungen zurückgeführt oder als Reflexe sozialen Wandels interpretiert werden dürfen. Soweit protestantische Einflüsse in Betracht kommen, dürften sie sich am ehesten dort nachweisen lassen, wo Kontakte mit der Außenwelt bestanden und einigermaßen gebildete Laien oder Religiosen lebten.

Der griechische Beitrag zur Auseinandersetzung der moskowitischen Theologie mit dem Protestantismus bestand einmal in der Bereitstellung häresiologischer Argumente und Topoi[108], zweitens in der Tätigkeit von Griechen in Moskau als Übersetzer und Autoren kontroverstheologischer Schriften. Von ihnen seien hier Michael Trivoles = Maksim Grek[109], die Brüder Lichudes[110] und Eleutherios (Evfimij) Kolettes[111] stellvertretend angeführt.

Bei den „Judaisierenden" sind Anregungen von außen nicht zu bestreiten[112], doch läßt sich über ihren Umfang und ihren Tiefgang nichts Genaues sagen. Höchstwahrscheinlich hat sich hier hussitischer Einfluß geltend gemacht, der über die beiden Zufluchtsgebiete der Hussiten: die Moldau und Polen sowie nachweislich über Rostock (und wohl auch über Lübeck)[113] nach Moskowien gekommen ist.

Die Fernwirkung der Lehren des Nil Sorskij und Einflüsse nonkonformistischer Strömungen unter den Starcy jenseits der Wolga lassen sich in der Mitte des 16. Jhs. bei Matvej Baškin und Feodosij Kosoj nachweisen[114];

[108] Dazu ausführlich HÖSCH, 18ff.

[109] V. St. IKONNIKOV, Maksim Grek i ego vremja. Istoričeskoe izsledovanie (*Sobranie istoričeskich trudov*, 1). ²Kiev 1915; E. DENISSOFF, Maksim le Grec et l'Occident. Paris 1943; N. A. KAZAKOVA, Maksim Grek v sovetskoj istoriografii. *Voprosy istorii 1973/5*, 149—157; G. PAPAMICHAEL, Μάξιμος ὁ Γραικός, ὁ πρῶτος φωτιστὴς τῶν Ρώσων. Athen 1950. K. SARDELES, Μάξιμος ὁ Γραικός. Athen 1972.

[110] M. SMENCOVSKIJ, Bratja Lichudy. St. Petersburg 1899; I. NIKOLAEV, Materialy dlja biografii Lichudov. Moskau 1881.

[111] S. u. Anm. 243.

[112] G. STÖKL, Das Echo von Renaissance und Reformation im Moskauer Rußland. *Jahrb. f. Gesch. Osteur.* NF VII 1959 (1959/60), 428.

[113] H. RAAB, Über die Beziehungen Bartholomäus Ghotans und Nicolaus Buelows zum Gennadij-Kreis in Novgorod. *Wiss. Zschr. d. Univ. Rostock. Gesellschafts- u. sprachwiss. Reihe* 8 (1958/59) 419—422.

[114] F. KALUGIN, Zinovij, inok otenskij i ego bogoslovsko-polemičeskija i cerkovnoucitel'nyja proizvedenija. St. Peterburg 1894, 26ff. 44—54. 62ff. 77f. Über Baškin und Kosoj ebenda, 1ff. 59—71. Als wichtige Beiträge sind trotz ihrer einseitig sozialgeschichtlichen Interpretationsmuster zu nennen: R. G. LAPŠINA, Feodosij Kosoj — ideolog krest'janstva XVI v. *Trudy otdela drevnerusskoj literatury instituta russkoj literatury* 9 (1953) 235—250; D. K. ŠELESTOV, Svobodomyslie v učenii Feodosija Kosogo (50—60 gody

manche der ihnen zugeschriebenen Auffassungen stehen denen der „Judaisierenden" nahe; Baškin selbst hat zwei Litauer Heterodoxe als seine Lehrer angegeben. Ob Kosoj schon vor seiner Flucht nach Litauen, wo er sich den Antitrinitariern anschloß[115], Gedanken protestantischer Herkunft rezipiert hatte, ist ungewiß. Doch unabhängig von der Übernahme exogener Lehrmeinungen läßt sich die gesicherte Erkenntnis von Analogien im Denken protestantischer Richtungen und der russischen Nonkonformisten festhalten: Diese lehnten Bilder ab und verwarfen Heiligenkult, Traditionen und Frömmigkeitsformen der orthodoxen Kirche; einige Auffassungen, wie z. B. die Verurteilung der Kriege, die antihierarchischen und antitrinitarischen Akzente ihrer Lehren berühren sich mit radikalen protestantischen Positionen.

Im Pskover Höhlenkloster scheinen protestantische, vielleicht speziell lutherische Gedanken aufgenommen worden zu sein; in Pskov selbst traf Timan Brakel 1558 Glaubensbrüder[116].

Festzuhalten ist, daß schon in den Auseinandersetzungen der schließlich erfolgreichen josifljanischen Reformer mit Nil Sorskij sowie in den Konflikten der institutionalisierten Kirche und ihrer gemäßigten Kritiker mit den Nonkonformisten kontroverstheologische Argumentationsmuster und Topoi entwickelt bzw. aktualisiert wurden, die sich später auch gegen den Protestantismus verwenden ließen. Bezeichnenderweise konnte im Falle der Schriften des Maksim Grek erst nach einer langen Kontroverse unter den Forschern geklärt werden, daß von seinen antiprotestantisch verstandenen Werken allenfalls die Schrift über die Ikonenverehrung für eine solche Deutung in Betracht kommt[117], was jedoch in der neueren Forschung auf Bedenken stößt[118].

Die zentralen Themen, die auf dieser zweiten Ebene der Auseinandersetzung mit den „Häretikern" behandelt wurden, sind Ikonenverehrung, Mönchtum, orthodoxe Liturgie, Sakramente (besonders der Taufritus) und

XVI v.). *Voprosy istorii religii i ateizma* 2 (1954) 194—217; A. A. ZIMIN, Matvej Baškin — vol'nodumec XVI v. Ebenda 4 (1956) 230—245. Zur Frage der Ideenfiliation bei Nil Sorskij s. Fairy v. LILIENFELD, Vorboten und Träger des „Humanismus" im Rußland Ivans III., in: IRMSCHER, Renaissance und Humanismus (s. o. Anm. 81), 390ff., und die kritische Bestandsaufnahme der Forschungsergebnisse bei HÖSCH, Orthodoxie und Häresie, 37, 44f. u. passim.

[115] KALUGIN, Zinovij, 17ff.

[116] STÖKL, Das Echo von Renaissance und Reformation, 429.

[117] D. CVETAEV, Literaturnaja bor'ba s protestantstvom v Moskovskom gosudarstve. Moskau 1887, 9ff.; DERS., Protestantstvo i protestanty v Rossi do ėpochi preobrazovanija. Moskau 1890, 524—528. Die einschlägige Schrift trägt den Titel: Slovo pokloneni svjatych ikon. Später wurde sie Slovo na Ljutory, Traktat gegen Luther, tituliert.

[118] MÜLLER, Kritik des Protestantismus, 8f.

Traditionsverständnis. Aus der zu Topoi gerinnenden Polemik, die neben pauschalen Verdächtigungen der Protestanten Zitate aus der Bibel und den Kirchenvätern in erdrückender Fülle und meist ohne Kontextbezug additiv zur Verteidigung der eigenen Doktrinen und liturgischen Bräuche anführt, hebt sich trotz allen Unzulänglichkeiten das Istiny pokazanie des Zinovij Otenskij[119] heraus. Der Verfasser, der sich vor allem gegen Kosoj wendet, erörtert die strittigen Fragen stärker mit Verstandesmitteln und nicht bloß mit Traditionsverweisen[120].

Auch in der Polemik der Moskauer wird deutlich, wie wenig sich beide Seiten verstanden und wie wenig die protestantische Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes und den menschlichen Satzungen geeignet war, den Sinn der als äußere Frömmigkeitsformen mißverständlich relativierten liturgischen Elemente, ja die „ontologisch" verstandene Messe als θέωσις und die mystischen Züge der Orthodoxie adäquat zu würdigen.

Ein besonderes Gepräge erhielt die Polemik der Moskauer, weil sie für die eigenen Positionen eine besondere heilsgeschichtliche Dignität in Anspruch nehmen konnte: Aus den Konflikten des 15. und 16. Jhs. war eine machtbewußte Kirche hervorgegangen, die, mit der Autokratie eng verbunden, die Heiligkeit Moskaus in den Kanonisierungssynoden von 1547 und 1549 sowie durch literarische Propaganda demonstrierte und eine eigenständige Ordnung in der Stoglav-Synode von 1551 befestigte. Da Byzanz nach dem Sündenfall von Florenz untergegangen war, konnte der Aufstieg Moskaus und die besondere Interessenfiliation zwischen Kirche und Selbstherrschaft durch die Theorie vom Dritten Rom ideologisch überhöht werden. Es kam zur „Identifikation bestehender Verhältnisse mit endzeitlichen Ordnungsvorstellungen"[121] — nonkonformistische, insonderheit antiklerikale Kritik und heterodoxe Einflüsse erschienen den Moskauern umso gefährlicher.

Kenntnisse über die protestantischen Kirchen waren im Moskauer Herrschaftsbereich nicht weit verbreitet: lateinische Bücher konnten nur wenige Gebildete lesen, die im übrigen den heterodoxen Einfluß leichter zu neutralisieren verstanden; von den russischen Studenten, die Ende des 16.

[119] ZINOVIJ (Otenskij), Istiny pokazanie k voprosivšim o novom učenii. Kazań 1863. Zinovij ist die Abhandlung KALUGINS (s. o. Anm. 114) gewidmet, s. zu seinem Werk bes. 91—120, über seine Schrift Mnogoslovnoe poslanie s. Kap. 3, 278—313.

[120] Bezeichnenderweise wurde auch seine Polemik gegen die Bilderfeindlichkeit des Kosoj später gegen Lutheraner und Calvinisten verwendet: so in dem 1642 anonym erschienenen Sammelband Kniga slova izbrannyja svjatych otec o poklonenii i o česti svjatych ikon, in den u. a. auch 12 Texte von Kirchenvätern gegen Ikonoklasten aufgenommen wurden. S. dazu CVETAEV, Literaturnaja bor'ba, 102f.

[121] HÖSCH, Orthodoxie und Häresie, 128.

und Anfang des 17. Jhs. in den Westen kamen, gingen die meisten nicht mehr zurück[122]. Wieweit die beiden Übersetzungen von Luthers Kleinem Katechismus[123] in Moskau bekannt waren, ist schwer zu schätzen. Der private Verkehr mit „Häretikern“ wurde soweit wie irgend möglich unterbunden[124].

Auf der Ebene der theologischen Auseinandersetzungen, die sehr frostig verliefen, sind daher in erster Linie die großen Religionsgespräche zwischen Protestanten und Orthodoxen zu nennen: die bekanntesten sind die Ivans IV. mit dem Senior der Böhmischen Brüder in Polen, Jan Rokyta, 1570[125] und mit dem Hofprediger des Herzogs Magnus von Schleswig, Christian Bockhorn, im selben Jahr[126]. Neben den Unterschieden in Lehre, Traditionsverständnis und Kirchengebräuchen trat in der von Ivan verwendeten Schrift der Gedanke stark hervor, daß sich die Reformatoren ihr Lehramt außerhalb der apostolischen Sukzession und ohne göttliche Legitimation angemaßt hätten. Zweitens gehören auf protestantischer Seite die gedruckten Berichte über die russische Kirche (Chytraeus[127], Oderborn[128], Lasicki[129], Fletcher[130], Prinz Johann von Dänemark[131], Neugebauer[132], Bothvid[133], Olearius[134], Siricius[135], Schwabe[136], Herbinius[137]) in diesen Zusammenhang, die auch über liturgische Bräuche mit unterschiedlicher Zuverlässigkeit informieren — und natürlich mehr gelesen wurden als die anfangs nur handschriftlich verbreiteten russischen Traktate. Entsprechende Berichte über die protestantischen Lehren und Riten fehlen in dem von antiprotestantischer Apologie beherrschten Moskauer Schrifttum ganz.

Eine dritte Ebene unmittelbar missionarischer Bemühungen, die der Dänenkönig Christian III. 1552 offenbar im Sinne hatte[138], kommt wegen des strengen Verbots der Proselytenwerbung und der Einschränkungen des Verkehrs der Moskauer mit Heterodoxen allenfalls im Hinblick auf die Konversion einzelner Personen in Betracht.

Als durch die Expansion Moskowiens evangelische Einwohner Livlands unter die Zarenherrschaft und durch den Ausgriff Schwedens in

---

[122] CVETAEV, Protestantstvo, 693f. 700f.

[123] Es handelt sich um eine weißrussische Übersetzung von 1562 und die Stockholmer Ausgabe von 1628.

[124] S. den Überblick bei CVETAEV, Protestantstvo, 331—336.

[125] Dieser gehörte der polnischen Gesandtschaft von 1570 an. Auf der Grundlage der Aufzeichnungen des Kastellans von Minsk, Nikolaj Tal'voš, berichtete über die Disputation Paul ODERBORN, Ioannis Basilidis Magni Moscoviae Ducis Vita. Wittenberg: Hans Kraffts Erben 1585. Leichter zugängliche Editionen in den AVCTORES VARII, 240—324, und bei STARCZEWSKI II. Berlin, St. Petersburg 1842, 187—267 (ohne den Dedikationsbrief). Die Ausgabe von Lasicius ist aus den oben genannten Gründen weniger empfehlenswert. Außerdem scheint seine in Dialogform gebrachte Wiedergabe auf einer späteren Überarbeitung zu beruhen, s. CVETAEV, Literaturnaja boŕba, 36; L. RUŠČINSKIJ, Religioznyj byt russkich po svedenijam inostrannych pisatelej XVI i XVII vekov. *Čtenija v Imperatorskom obščestve istorii i drevnostej rossijskich pri Moskovskom universitete.* Moskau 1871/III, 282 Anm. 797. — L. MÜLLER (Kritik des Protestantismus, 15ff.) hat nachgewiesen, daß die schriftliche Antwort Ivans IV. an Rokyta in Wirklichkeit die erste, von Profirij Jurodivyj um 1560 verfaßte antiprotestantische Streitschrift: Poslanie k neizvestnomu protiv ljutorov ist, die Ivan an einigen Stellen geringfügig verändert und um ein Kapitel über Keuschheit, Gelübde und Mönchtum ergänzt hatte. — S. zu dem Religionsgespräch jetzt N. S. IONESCU, Ivan IV il terribile — Jan Rokyta. Dispute sul protestantismo, un confronto tra Ortodossia e Riforma nel 1570. Introd., versione e note a cura di L. RONCHI DE MICHELIS. Torino 1979. Text der Antwort Ivans mit lateinischer Übersetzung: A. POPOV (Hrsg.), Drevne-russkija polemičeskija sočinenija protiv protestantov. I. Otvet carja Ioanna Vasil'evica Groznago Janu Rokite. *Čtenija* (Titel wie oben.) 1878 II, A-ξα, 1—33.

[126] CVETAEV, Protestantstvo, 420ff.

[127] S. seine Oratio in der Aufl. v. 1583 (s. o. Anm. 8).

[128] S. o. Anm. 125; von der dort genannten Schrift gibt es eine von Christian Kühne übersetzte Neuausgabe, die 1698 bei Joh. Christian Wohlfart in Erfurt erschien: Des Grausamen Tyrannen Johannis Basilidis, sonst Iwan Wasilowitz genannt / [...] / Leben und Thaten [...] Diese Ausgabe ist zuverlässiger als die 1596 in Görlitz bei Johann Rhambaw erschienene und von Heinrich Räteln zu Sagan übersetzte, die meistens herangezogen wird: Wunderbare / Erschreckliche / Vnerhörte Geschichte / vnd wahrhaffte Historien: Nemlich / Des nechst Gewesenen Großfürsten in der Moschkaw / Joan Basilidis [...] Leben. [...] Von demselben Autor auch: De Russorum religione et ritibus narratio, in: STARCZEWSKI II, 35—44 Nr. 15; selbständig unter dem Titel: De Rvssorvm Religione, Ritibvs Nvptiarvm, Fvnerum, Victu, Vestitu, etc. Et De Tartarorum Religione ac moribus: vera et luculenta Narratio [...] o. O. [Rostock]: Stepahn Myliander, 1582.

[129] S. o. Anm. 61. Das Werk enthält die Antwort Ivans an Rokyta (s. Anm. 125), die Schriften Fabers, Sacrans, Skargas, Guagninos, je einen Brief Oderborns an Chytraeus und des Meletius an G. Sabinus.

[130] G. FLETCHER, Of the Russe Commonwealth. 1591. Hrsg. v. J. V. A. FINE jr. Cambridge, Mass. 1966. S. dazu auch L. BERRY—R. O. CRUMMEY (Hrsg.), Rude and Barbarous Kingdom. Russia in the Accounts of 16th-Century English Voyagers. Madison, Milwaukee, London 1968.

[131] Dessen Warhafftige Relation der Reussischen und Moscovitischen Reyse. Magdeburg 1604 (zit. bei RUŠČINSKIJ, 18) ich noch nicht aufgefunden habe.

[132] Über seine Schrift und die durch sie ausgelöste Kontroverse s. H. DALTON, Daniel Ernst Jablonski. Berlin 1903, 447.

[133] S. u. Anm. 139.

[134] Adam OLEARIUS, Vermehrte newe Beschreibung der muscowitischen und persischen Reyse. Schleswig 1656, Nachdruck Tübingen 1971 (*Deutsche Neudrucke. Reihe Barock*, 21). Die 1. Aufl. war 1647 in Schleswig bei Jacob zur Glocken erschienen (Offt begehrte Beschreibung Der Newen Orientalischen Reise [...]), die dritte ebenda bei Joh. Holwein 1663 (Auszführliche Beschreibung Der Kundbaren Reyse Nach Muscow und Persien [...]).

[135] S. u. Anm. 209.

[136] J. SCHWABE, Dissertatio Theologica de Religione, ritibusque Ecclesiasticis Moscovitarum. Jena 1665.

[137] S. u. Anm. 249.

[138] CVETAEV, Literaturnaja boŕba, 22; DERS., Protestantstvo, 538; H. DALTON, Verfassungsgeschichte der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland. Gotha 1887, 3f. (= DERS., Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Rußland, 1).

diesen Raum Orthodoxe unter schwedische Herrschaft gerieten, wuchs die Erbitterung auf beiden Seiten: Die Schrecken der Kriege Ivans IV. veranlaßten Theologen zu der Frage, ob die Moskauer überhaupt Christen seien[139] (was man in Bezug auf die Griechen niemals bezweifelt hatte); der schwedische Druck auf die Orthodoxen verstärkte wiederum nach 1617 die Polemik der Moskauer[140]. 1627 nahm Gustav Adolf mit dem Ökumenischen Patriarchat Verbindung auf, um einen eigenen Bischof für die schwedischen Gebiete mit orthodoxer Bevölkerung weihen zu lassen[141]; im übrigen hielt er an dem Fernziel der Bekehrung der Orthodoxen fest[142], die in Ingermanland stärker als in Livland und Estland benachteiligt wurden[143].

Zu einer Annäherung zwischen den Kirchen haben diese Berührungen nicht beigetragen. Auch das günstige Urteil Ivans IV. über die 39 Artikel der englischen Kirche von 1563[144] blieb folgenlos, wenn es überhaupt ohne Schönfärberei überliefert worden ist. Immerhin hat auf der protestantischen Seite die gedruckte Information über Religionsgespräche und über die orthodoxe Kirche allgemein den Horizont geöffnet, so daß außerhalb der engen lutherischen Orthodoxie die Ostkirche in irenische bzw. ökumenische Entwürfe einbezogen werden konnte. Mit Recht hat gerade ein russischer Forscher darauf hingewiesen[145], daß die protestantischen Beobachter den Kirchenbräuchen und der Volksfrömmigkeit breiteren Raum in ihren Schrif-

[139] Der schwedische Hofprediger Johannes Bothvidus verteidigte 1620 an der Univ. Uppsala seine Theses De Quaestione: Utrum Muschovitae Sint Christiani? [...] Holmiae: Reusner, 1620, ²Leipzig: Brandenburger 1705. Die Moskauer als „Unchristen" auch bei J. RENNER, Livländische Historien 1556—1561. Hrsg. P. KARSTEDT (*Veröffentl. d. Stadtbibl. Lübeck*, NR 2). Lübeck 1953, 14, und Salomon HENNING, Lifflendische Churlendische Chronica [...] ²Leipzig 1594, 1r. 18r, der von dieser Position her den naheliegenden Vergleich mit den Türken zog; s. weiter Timan BRAKEL, Christlich Gesprech von der grawsamen Zerstörung in Lifland, durch den Muscowiter vom 58. Jar her geschehenn [...] (1579). Neuausg. in: Th. RIEKHOFF, Jahresbericht der Felliner litterarischen Gesellschaft für das Jahr 1889. Dorpat 1890; Tilmann BREDENBACH, Belli Livonici [...] Köln, Maternus Cholinus, 1558 (mehrere folgende Ausgaben), auch in AVCTORES VARII, 212—239; STARCZEWSKI I Nr. 9. Zur Identifikation der Moskauer mit dem Antichristen s. W. KAHLE, Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche (*Ökum. Stud.* 2). Leiden, Köln 1959, 24f. 27. Auch später wurde diese Frage, ob die Russen Christen seien, oft aufgegriffen und trotz der Kritik an der Orthodoxie in der Regel positiv beantwortet.

[140] CVETAEV, Protestantstvo, 675ff.

[141] G. HERING, Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620—1638 (*Veröffentl. d. Inst. f. europ. Gesch. Mainz*, 45). Wiesbaden 1968, 236.

[142] G. v. RAUCH, Protestantisch-ostkirchliche Begegnung im baltischen Grenzraum zur Schwedenzeit. *Archiv f. Reformationsgeschichte* 43 (1952) 190f. 291 Anm. 17.

[143] KAHLE, Begegnung, 35ff.

[144] DALTON, Verfassungsgeschichte, 9.

[145] RUŠČINSKIJ, 3f.

ten gaben als die Verfasser russischer Lehrbücher der Kirchengeschichte — von der polemischen Literatur ganz zu schweigen. Auf diese Weise glichen sie aus, was ihre Mitteilungen über die Liturgie an Quellenwert deshalb einbüßten, weil ihnen in der Regel der Zutritt zu den russischen Gotteshäusern verwehrt blieb[146].

Am engsten kamen Orthodoxie und Protestantismus in *Polen-Litauen* in Berührung[147]. Sehr früh wirkte hier die Reformation in den Siedlungsraum der Reußen hinüber: Einmal schloß sich ein großer Teil der zahlreichen hier ansässigen polnischen Katholiken sowie polonisierter (und dann meist zum Katholizismus konvertierter) Reußen den neuen Bekenntnissen an[148]; junge Weißrussen und Ukrainer studierten an polnischen und deutschen Universitäten und brachten, auch wenn sie nicht zu einer protestantischen Kirche übertraten, neue Gedanken und eine andere Einstellung zur Bildung, zum Glauben und zur Kirche ihrer Väter mit[149]. Sodann eiferten manche Orthodoxen den Protestanten nach: Der Magnat Konstantyn Ostroźkyj, dessen einflußreicher Familie immerhin ca. ein Drittel des Ackerlandes in Wolhynien gehörte, nutzte seinen Reichtum, um durch Stiftungen, Schulgründungen und Druckereien der Orthodoxie aufzuhelfen und zog hierfür vor allem Antitrinitarier heran[150]. So läßt sich der Einfluß des Protestantismus vor allem in Wolhynien und im größeren Umkreis des evangelischen Zentrums Wilna nachweisen, während er nach der Grenze zu Moskowien hin spürbar zurückging. Schließlich dürften Ausländer, die mit dem Westen in enger Verbindung standen, zur Verbreitung reformatorischer (oder vorsichtiger gesagt: nonkonformistischer) Auffassungen beigetragen haben[151].

Oft zur Diskussion gestellt wurde die Hypothese, daß die orthodoxe Kirche wie in Ungarn durch ihre bloße Existenz das Selbstbewußtsein der

[146] Ebenda, 218ff.

[147] Eine Vorstellung von der Zahl der Konversionen Orthodoxer zum Protestantismus vermitteln K. VÖLKER, Kirchengeschichte Polens (*Grundriß d. slav. Philologie und Kulturgeschichte*). Berlin, Leipzig 1930, 161. 252 und A. JOBERT, De Luther à Mogila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517—1648 (*Collection hist. de l'Inst. d'Études slaves*, 21). Paris 1974, 153. 323.

[148] Dazu im einzelnen G. SCHRAMM, Der polnische Adel und die Reformation 1548—1607. (*Veröffentl. d. Inst. f. Europ. Geschichte Mainz*, 36). Wiesbaden 1965, 60ff. 137ff.

[149] Eine Übersicht über weißrussische und ukrainische Studenten im Ausland gibt D. OLJANČYN, Aus dem Kultur- und Geistesleben der Ukraine. II. Schule und Bildung. *Kyrios* 2 (1937) 265—278. 351—364.

[150] SCHRAMM, 75. — G. FLOROVSKIJ, Westliche Einflüsse in der russischen Theologie. *Kyrios* 2 (1937) 5; vgl. OLJANČYN ebenda, 54.

[151] J. LUKASZEWICZ, Geschichte der reformirten Kirchen in Lithauen. I. Leipzig 1848, 2.

polnischen Protestanten gestärkt, auf jeden Fall die theologische Diskussion gegen die Papstkirche erleichtert habe: Existierte doch hier eine alte Traditionsgemeinschaft, die den Primat des Papstes nicht anerkannte, die Priesterehe zuließ, den Laienkelch gewährte. Wie empfindlich die Konservativen in der katholischen Kirche auf solche Bezüge reagierten, zeigt die Tatsache, daß es ihnen gelang, die Griechischstudien an der Universität Krakau aus Furcht vor der Verbreitung lutherischer Gedanken (!) zu unterbinden[152]. In dem Maße, in dem nach der Lubliner Union (1569) der Druck auf die Orthodoxen wuchs, nahm auch die Bereitschaft zur Kooperation bei Orthodoxen und Protestanten zu. In einem Brief an die Synode der Dissidenten in Thorn (1595) hatte Ostrożkyj auf die Notwendigkeit des Zusammenhalts von Protestanten und Orthodoxen hingewiesen und war darin von reußischen Adeligen unterstützt worden; Ostrożkyj ging sogar so weit zu behaupten, die Ostkirche sei von der römischen weiter entfernt als vom Protestantismus[153]! Die Generalkonföderation von Wilna 1599, in der sich Protestanten und Orthodoxe zusammenfanden, um sich gegenseitig beizustehen[154], war das Gegenstück zur Union von Brest.

Auf die Länge der Zeit hat sich die Konversion Orthodoxer zum Protestantismus als Gewinn für die katholische Kirche erwiesen. Denn die Konversion hat im allgemeinen die Polonisierung beschleunigt. Insofern waren günstige Voraussetzungen für den Vorstoß der Gegenreformation geschaffen[155], während die katholische Kirche unter den nichtpolonisierten Orthodoxen auf zähen Widerstand traf. Da sich überwiegend Magnaten und Angehörige der mittleren Szlachta den neuen Lehren angeschlossen hatten und gegen Ende des 16. Jhs. zur Papstkirche übertraten, verlor die Orthodoxie den größten Teil ihrer Anhänger in den sozialen Oberschichten und unter den westlich Gebildeten. Die Masse der orthodoxen Bauern, der niederen Szlachta und der Kosaken blieb auch in Zukunft unzugänglich für protestantische Einflüsse. Im 17. Jh. machten sich diese ebenso wie die

[152] S. dazu die brillante Studie von JOBERT, De Luther à Mogila, 55.

[153] Adrianus REGENVOLSCIUS, Systema Historico-Chronologicum [...] Trajecti ad Rhenum 1652, 479; LUKASZEWICZ, Von den Kirchen der Böhmischen Brüder im ehemaligen Großpolen, 112—116; DERS., Geschichte der reformirten Kirchen in Lithauen. I, 60ff.

[154] Dazu ausführlich D. OLJANČYN, Zur Frage der Generalkonföderation zwischen Protestanten und Orthodoxen in Wilna 1599. *Kyrios* 1 (1936) 29—46; DERS., Originaltext der Urkunde der Generalkonföderation zwischen den Protestanten und Orthodoxen in Wilna 1599. Ebenda, 198—205; s. ferner LUKASZEWICZ, Von den Kirchen der Böhmischen Brüder, 135ff. Zu einer Union waren die Orthodoxen ohne Zustimmung der Patriarchen nicht bereit. Im übrigen wurden die unüberbrückbaren dogmatischen Differenzen auch in Wilna deutlich: vgl. DAVEY (s. Anm. 8). Das Schreiben von Erasmus Gliczner, Turnovský u. a. an den Patriarchen von Kon/pel v. 6. 6. 1599 bei REGENVOLSCIUS, 491—494.

[155] JOBERT, De Luther à Mogila, 322f.

Einwirkungen katholischen Geistes vornehmlich im Klerus, genauer: unter den Theologen bemerkbar; von ihnen konvertierte allerdings kaum einer. Aufgeschlossene Orthodoxe instrumentalisierten vielmehr protestantische Elemente, um die Orthodoxie zu verteidigen und neu zu beleben[156].

Das Verhältnis von Orthodoxie und Protestantismus ist im 17. Jh., zu dessen Beginn ein knapper, aber informativer und nüchterner Bericht über die orientalische Kirche von Breuning[157] erschienen war, durch die Reaktion der Ostkirche und der protestantischen Kirchen auf die calvinistischen Lehren des Ökumenischen Patriarchen *Kyrillos I. Lukaris* (1620—1638 mit Unterbrechungen) und die Polemik von allen Seiten tief geprägt worden[158]. Lukaris, eine der umstrittensten Persönlichkeiten der orthodoxen Kirchengeschichte, versuchte, den Bestrebungen Roms (Union von Brest und weitergehende Unionsbemühungen, Levantemission, Streit um die Verwaltung der Sanktuarien im hl. Land) durch die Vermittlung eines gegen die katholischen Mächte gerichteten Bündnisses protestantischer Staaten und des Osmanenreiches und durch die Modernisierung der Kirche (Einrichtung einer Druckerei, Übersetzung des NT in die Volkssprache, Förderung von Schulen, bessere Ausbildung von Priestern) entgegenzutreten. Dafür bediente er sich politischer und materieller Hilfe protestantischer Staaten und knüpfte Verbindungen zu protestantischen Theologen und Kirchen an. Obwohl seine Lehre in mancher Hinsicht synkretistische Züge behielt[159], rezipierte er in den meisten Punkten bis auf das filioque die Lehre Calvins und veröffentlichte 1629 ein calvinistisches Credo, das leidenschaftliche Auseinandersetzungen hervorgerufen und Lukaris schließlich Amt und Leben gekostet hat[160]. Sein Schützling, der spätere Patriarch von Alexan-

[156] Das trifft vor allem auf Konstantyn Ostrożkyj zu, vgl. FLOROVSKIJ, Westliche Einflüsse, 5f. Nicht dargestellt werden können hier die Versuche von Orthodoxen und Protestanten, sich gemeinsam gegen Benachteiligungen zur Wehr zu setzen, s. zur ersten Information OLJANČYN, Zur Frage der Generalkonföderation, 43ff.; VÖLKER, 230—294 (dort weitere Lit.).

[157] Hans Jacob BREUNING, Orientalische Reyß [...] Straßburg: Johann Carolus, 1612, bes. 25—27.

[158] S. dazu im einzelnen HERING, Ökumenisches Patriarchat (dort auch Quellen und Literatur).

[159] Diese Auffassung vertritt mit größerem Nachdruck als ich: Keetje ROZEMOND, Patriarch Kyrill Lukaris und seine Begegnung mit dem Protestantismus des 17. Jahrhunderts. *Kirche im Osten* 13 (1970) 9—17, vgl. auch DIES., Cyrille Lucar, Sermons, 1598—1602. Leiden 1974. Mit diesen Neuerscheinungen kann ich mich hier nicht auseinandersetzen.

[160] HERING, Ökumenisches Patriarchat, 176—206; zur Edition der Confessio jetzt die quellenkritischen Beobachtungen von ROZEMOND, Patriarch Kyrill Lukaris, 14ff. Eine Übersicht über seine Glaubenslehre bei R. SCHLIER, Der Patriarch Kyrill Lukaris von Konstantinopel. Marburg 1927; I. N. KARMIRES, Ὀρθοδοξία καὶ προτεσταντισμός. I. Athen

drien, Metrophanes Kritopulos, den Lukaris zur Fortbildung nach England geschickt hatte, besuchte auf der Rückreise 1625—27 Deutschland und die Schweiz und legte den Protestanten in der Hoffnung auf eine Union die orthodoxen Dogmen ausführlich seinem berühmten Helmstedter Glaubensbekenntnis dar[161]. In seinem Optimismus wurde er zweifellos durch das dem orthodoxen Traditionsverständnis entgegenkommende Programm eines consensus quinquesaecularis des Georg Calixt[162] bestärkt, der sich offenbar gleichfalls durch seine Diskussionen mit Kritopulos bestätigt fühlte, während sich die orthodoxen Lutheraner reservierter zeigten[163]. In der Schweiz sondierte er Möglichkeiten einer Vereinigung der reformierten mit der orthodoxen Kirche[164]. Für Kritopulos stand jedoch seine Zugehörigkeit zur Orthodoxie niemals in Frage; 1638 verurteilte er die Lehren seines Gönners Lukaris[165]. Allerdings vermittelte er seinen protestantischen Gesprächspartnern die orthodoxe Glaubenslehre in versöhnlichem Geist; in Einzelfragen mag ihm das Studium des Protestantismus vermittelnde Formulierungen und die Neubesinnung auf orthodoxe Traditionen erleichtert haben[166].

Die Reformbestrebungen des Lukaris ermutigte eine kleine, aber aktive Gruppe kirchlicher Würdenträger und Theologen (Meletios Pantogalos, Metropolit von Ephesos; Archimandrit Hierotheos Avvatios; Nathanael Konopios, ab 1648 Metropolit von Smyrna), in Verbindung mit dem protestantischen Ausland auf dem von Lukaris gewiesenen Wege voranzuschreiten[167]. Als greifbares Ergebnis ihrer Tätigkeit liegt die Übersetzung eines calvinistischen Glaubensbekenntnisses, des Heidelberger Katechis-

1937, 226ff.; C. CALIAN, Cyril Lukaris. The Patriarch Who Failed. *Journal of Ecumenical Studies* 10 (1973) 319—337, dessen Interpretation an einigen Punkten allerdings der weiteren Diskussion bedarf.

[161] Ὁμολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς [...] Confessio Catholicae et Apostolicae in Oriente Ecclesiae [...] Hrsg. Ioannes HORNEIUS. Helmstedt: Henning Müller 1661. Text auch in Ernestus Julius KIMMEL, Libri Symbolici Ecclesiae Orientalis. Jena 1843. Appendix Librorum Symbolicorum Ecclesiae Orientalis. Jena 1850, 1—213.

[162] Apparatus sive introductio in studium et disciplinam sanctae theologiae. Helmstedt 1628, ^{2}1661.

[163] I. N. KARMIRES, Μητροφάνης ὁ Κριτόπουλος καὶ ἡ ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία αὐτοῦ νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδομένη (*Θεολογικὴ βιβλιοθήκη*, 1). Athen 1937, 91ff.

[164] Auf Grund von Akten der Schweizer Archive HERING, Ökumenisches Patriarchat, 178ff.

[165] I. N. KARMIRES, Ἡ Ὁμολογία μετὰ τῶν πρὸς Γῶδον ἀποκρίσεων τοῦ Μητροφάνους Κριτοπούλου καὶ ἡ δογματικὴ διδασκαλία αὐτοῦ. *Θεολογία* 19 (1948) 53—86. 209—238. 398—431.

[166] S. dazu KARMIRES, Ὀρθοδοξία καὶ προτεσταντισμός, 144—166.

[167] Keetje ROZEMOND, Archimandrit Hierotheos Abbatios. 1599—1664 (*Leidse Historische Reeks van de Rijksuniversiteit te Leiden*, 11). Leiden 1966.

mus und der Dordrechter Kirchenordnung in die neugriechische Volkssprache (Leiden 1648) vor; andere Übersetzungen blieben unvollendet[168].

In Siebenbürgen rissen magyarisierte Adelige walachischer Abkunft ähnlich wie polonisierte reußische Adelige in Litauen die Schranken zu ihren Standesgenossen durch die Konversion zum Calvinismus ein[169]. Starken Rückhalt hatten die calvinisierenden Orthodoxen hier an der Obrigkeit, die ihre Kirche einem Reformationsdruck von wechselnder Intensität aussetzte: Bethlen Gábor verpflichtete 1627 den orthodoxen Erzbischof Ghenadie zum Gehorsam gegen den calvinistischen Superintendenten[170]. Unter dem Fürsten Achatius Barcsai wurde ihr ein reformierter Katechismus aufgenötigt[171]. Noch 1698 war die calvinisierende Partei im Klerus so stark, daß sie die Wahl des calvinistisch erzogenen Metropoliten durchsetzen konnte, der jedoch seine Kirche zur Union mit Rom führte und damit gegen die unter den Habsburgern ohnehin unterbrochenen protestantischen Einflüsse abschloß[172].

Die Rezeption calvinistischer Lehren durch orthodoxe Hierarchen belebte vorübergehend die Unionshoffnungen der Reformierten. Doch verwarf die Orthodoxie in mehreren Synoden das Credo des Lukaris und grenzte sich vom Protestantismus vor allem in der Rechtfertigungs- und der Sakramentenlehre sowie in der Ekklesiologie eindeutig ab (Synoden von K/pel 1638[173], K/pel und Iaşi 1642[174], K/pel und Jerusalem 1672[175], K/pel 1691)[176]; dabei entstanden zwei neue ausführliche Glaubensdarstellungen: die des Kiever Metropoliten Petr Mohyla (Mogila/

[168] Ebenda, 28f. 33f.

[169] HINTZ, 21. Sie waren allerdings meist zum Katholizismus konvertiert und gerade deshalb leichter für die Reformation zu gewinnen als die Orthodoxen, vgl. PALL, 17.

[170] TAPPE, The Rumanian Orthodox and the West, 283. Über den Versuch Bethlens, die Zustimmung des Ökumenischen Patriarchen Lukaris zur Einführung der Reformation in der orthodoxen Kirche Siebenbürgens zu gewinnen, s. HERING, Ökumenisches Patriarchat, 196—198.

[171] SUTTNER, Widerhall, 391.

[172] Ebenda, 395ff.

[173] Text in den Akten der Jerusalemer Synode: I. D. MANSI, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. XXXIV. Paris 1902, 1709—1720; KIMMEL (1843), 398—408; J. MICHALCESCU, Θησαυρὸς τῆς Ὀρθοδοξίας. Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext [...] Leipzig 1904, 151—154; I. N. KARMIRES, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας. 2 Bde. Athen 1952f. II, 562—575.

[174] MANSI, a. O. 1629—1640; KIMMEL, 408—417; MICHALCESCU, 154—157; KARMIRES, a. O. 575—581.

[175] MANSI, a. O. 1651—1778; KIMMEL, 325—487; MICHALCESCU, 123ff. Die verschiedenen Ausgaben der Akten sind verzeichnet bei MANSI, XXXVI ter. Leipzig 1924, 425f.

[176] MANSI XXXVII. Paris 1905, 463—471.

Movilă/Mogilas)[177] und die Confessio fidei des Jerusalemer Patriarchen Dositheos[178]. Zusammen mit den Glaubensdarstellungen des Ieremias und des Kritopulos waren somit aus den Kontroversen mit dem Protestantismus vier der umfangreichsten und bedeutendsten Selbstdarstellungen der Orthodoxie hervorgegangen. Daneben entstanden eine Reihe kontroverstheologischer Schriften (der Patriarchen von Jerusalem, Nektarios, † 1674[179], und Dositheos, † 1707[180], der Patriarchen von Antiochien, Athanasios, † 1693[181], und Neophytos, † 1719[182], des M. Syrigos, † 1664[183], des Ökumenischen Patriarchen Dionysios IV.[184] und des M. Papageorgiou, † 1796[185], sowie die protestantisierende Schrift des Zacharias Gerganos[186],

[177] A. MALVY—M. VILLER, La Confession orthodoxe de Pierre Moghila métropolite de Kiev (1633—1646) (*Orientalia Christiana* 10/39). Rom, Paris 1927. Die zeitgenössischen Ausgaben einschl. der russischen verzeichnet LEGRAND (XVII[e] siècle) II, 202—216 Nr. 474. Die Abhängigkeit der einzelnen Ausgaben und Übersetzungen voneinander kann hier nicht dargestellt werden. Zur Rezeption des Credo s. das Sendschreiben des Patriarchen Nektarios an die Orthodoxen, Kon/pel 20. XI. 1662 bei LEGRAND ebenda, 208—211. Über M. siehe außer Malvy/Viller vor allem A. PALMIERI, Theologia dogmatica orthodoxa (ecclesiae Graeco-Russicae) ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa. I. Florenz 1911, 537 ff.; P. P. PANAITESCU, L'influence de l'oeuvre de P. Mogila archevêque de Kiev dans les principautés roumaines. Paris 1926; St. T. GOLUBEV, Kievskij mitropolit Petr Mogila i ego spodvižniki. 2 Bde. Kiev 1883, 1898.

[178] I. N. KARMIRES, Ἡ Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τοῦ πατριάρχου Ἱεροσολύμων Δοσιθέου. *Θεολογία* 19 (1948) 693—707; 20 (1949) 99—119. 245—279. 457—494. 657—703; Text des Credos 464—494. 657—702; eine andere Ausgabe in DERS., Μνημεῖα, II, 746; ferner MANSI XXXIV, 1723—1770; KIMMEL, 425—477; MICHALCESCU, 160—182; zur Rezeption in der Ostkirche s. RUNCIMAN, 350, 352f. Zum Inhalt C. R. A. GEORGI, Die Confessio Dosithei. München 1940.

[179] Κατὰ Καλβινιστῶν περὶ τοῦ Κυριακοῦ σώματος καὶ αἵματος. Vgl. G. I. ZABIRAS, Νέα Ἑλλὰς ἢ Ἑλληνικὸν θέατρον. Neuausgabe Athen 1972, 481f. Von ihm stammt auch eine unpublizierte Schrift gegen die Synode von Dordrecht (1618/19): LEGRAND (XVII[e] siècle), III, 263.

[180] Ἐγχειρίδιον κατὰ τῆς καλβινικῆς φρενοβλαβείας [...] Zur ersten Edition s. u. Anm. 183.

[181] S. ZABIRAS, a. O. 177.

[182] Ebenda, 483.

[183] Κατὰ τῶν καλβινικῶν κεφαλαίων, καὶ ἐρωτήσεων Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως, Ἀντίῤῥησις (zusammen mit Dositheos' Schrift, s. Anm. 180). Bukarest 1690.

[184] Ἀπόκρισις πρὸς τοὺς τὰ Καλβίνου φρονοῦντας. ZABIRAS, 262.

[185] Κατὰ Καλβινιστῶν καὶ λουθηρανιστῶν περὶ ἐπικλήσεως τῶν ἁγίων, περὶ προσκυνήσεως τῶν εἰκόνων, τῶν λειψάνων, τοῦ σταυροῦ [...] Ebenda, 463.

[186] Χριστιανικὴ Κατήχησις [...] Wittenberg: August Boreck, 1622. G. hatte in Wittenberg studiert und betreute die Edition der griechischen Fassung des NT, die 1622 bei Boreck in Wittenberg herauskam: s. LEGRAND (XVII[e] siècle) I, 155 Nr. 117. Gegen die Katechesis verfaßt Ioannes Matthäos Karyophylles den Ἔλεγχος τῆς ψευδοχριστιανικῆς κατηχήσεως Ζαχαρία τοῦ Γεργανοῦ [...] Rom: Propagandakongregation, 1631. Der Verf. ist nicht mit dem unten genannten Großlogotheten Ioannes K. zu verwechseln. Weitere Schriften des I. M. K. s. LEGRAND ebenda, 288f., Nr. 209; 305f. Nr. 217.

um nur die wichtigsten zu nennen). Diese unterscheiden sich von den Streitschriften Moskauer Provenienz in zwei Hinsichten: Erstens stammen sie fast durchweg von höheren Würdenträgern der Kirche, zweitens beziehen sie sich auf konkrete Auseinandersetzungen vor allem mit dem Calvinismus, so daß die Argumentation auf die Situation bezogen ist und weniger in polemischen Topoi steckenbleibt.

Trotz der dogmatischen Abgrenzung gegen Protestantismus und Katholizismus hat die orthodoxe Kirche im Disput mit anderen Bekenntnissen Begriffe für die Darstellung des eigenen Glaubens rezipiert, die andere Kirchen bereitgestellt hatten. Entgegen einem weitverbreiteten Mißverständnis muß dabei festgehalten werden, daß der Mangel an begrifflicher Schärfe, logischer Durchbildung und spekulativer Ausgestaltung der Glaubenslehre nicht intellektuellem Unvermögen zuzuschreiben ist, das wiederum mit einem allgemeinen Defizit der Ostkirche als kultureller Potenz zu erklären wäre, sondern der Eigenart des apophatischen Glaubensverständnisses entspricht, das die geoffenbarten und durch die Tradition gesicherten Wahrheiten als prinzipiell unerklärbar begreift und dem menschlichen „Klügeln", wie es bezeichnenderweise in russischen Streitschriften heißt, entzieht. Erst bei der Abwehr heterodoxer Einflüsse sahen sich die orthodoxen Theologen gezwungen, ihr Glaubensverständnis situationsbedingt nach dem katholischen oder protestantischen Vorbild stärker zu systematisieren und erklärend auszuformen, allerdings mit dem Risiko wachsender Spannung zwischen den ewigen Glaubenswahrheiten und ihrer Historisierung in kontextgebundenen Formulierungen. Es verwundert nicht, daß die Rezeption heterodoxer Begriffe und Methoden vor allem in Polen—Litauen geleistet wurde, wo die Konfessionen intensiver aufeinander einwirkten als in Moskau oder im Osmanischen Reich und wo der Geist des Humanismus und die weltliche Universitätsbildung konfessionsneutrale Voraussetzungen für eine solche Rezeption geschaffen hatten.

Hinsichtlich der begrifflichen Durchbildung der Dogmen war die bedeutsamste Anleihe beim Katholizismus die Übernahme des Begriffes der Transsubstantiation (μετουσίωσις)[187] durch Vermittlung ukrainischer Theo-

[187] Diesen Begriff hatte schon Georgios Scholarios gebraucht (M. JUGIE, Le mot transsubstantiation chez les Grecs avant 1629. *EO* 10 [1907] 5—12, bes. 10), ebenso der Patriarch von Alexandria, Meletios Pegas, in seinem Brief an Kyriakos Foteinos, Kon/pel 30. 7. 1593. RENAUDOT, Gennadii Patriarchae Constantinopolitani Homiliae De Sacramento Eucharistiae [...] Paris: Gabriel Martin, 1709, 103, ferner Meletios SYRIGOS, Ἀντίῤῥησις κατὰ τῶν καλβινικῶν κεφαλαίων καὶ ἐρωτήσεων Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως. Iaşi 1690, 136f., und schließlich Mogila und Dositheos in ihren Glaubensbekenntnissen (Antwort auf Frage 56 bzw. Art. 17). S. ferner Gabriel SEBEROS, Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων. Venedig 1600, sowie in Emanuelis SCHELSTRATE, Acta Orientalis Ecclesiae Contra Lutheri

logen sogar in Moskau[188]. 1691 wurde der calvinisierende Konstantinopeler Großlogothet I. Karyophylles verurteilt, weil er die Transsubstantiation verwarf[189]; allerdings stellte sich bald heraus, daß die Griechen den Begriff als synonym mit μεταβολή im Sinne einer unerklärbaren mystischen Wandlung auffaßten[190].

Daß die Bildung der Priester, ja der geistige Zustand der Orthodoxie überhaupt viel zu wünschen übrig ließ, das konzedierten angesichts der Herausforderung durch geistig weit überlegene Vertreter heterodoxer Kirchen und durch die moderne Bildung außer humanistisch aufgeklärten auch einsichtige konservative Theologen, vor allem wieder in Polen—Litauen, wo ihnen solche Diskrepanzen am ehesten bewußt wurden. Doch an der Antwort schieden sich die Orientierungen: In den Augen der Konservativen wie des Kiever Metropoliten Isaja Kopynśkyj verfiel die Ostkirche gerade wegen der Entlehnung heterodoxer Elemente und wegen der Rezeption der weltlichen Bildung; die Aufgeklärten hingegen schrieben den Zustand dem wissenschaftlichen Defizit zu, das durch Anleihen bei den heterodoxen Nachbarn aufgeholt werden müsse[191]. Irritiert waren die orthodoxen Zeitgenossen, weil Mohyla in seiner Schule weltliche Lehrgegenstände einführte und die theologische Unterweisung im Philosophieunterricht aufgehen ließ[192]. Vom Humanismus, Protestantismus und Katholi-

Haeresim [...] I. Rom: Josephus Collinus, 1739, 256—352, bes. 307. 314. S. M. JUGIE, Le mot transsubstantiation chez les Grecs après 1629. *EO* 10 (1907) 65—77. Zur Rezeption anderer Elemente der katholischen Glaubenslehre s. RUNCIMAN 345ff.

[188] S. dazu CVETAEV, Literaturnaja bor̂ba, 161.

[189] S. ZABIRAS 363. Patriarch Dositheos verfaßte ein Ἐγχειρίδιον κατὰ Ἰωάννου τοῦ Καρυοφύλλου. Iaşi: Dim. Padourai, 1694. D. zitiert die Lehrmeinungen des K. Passus für Passus und kommentiert sie.

[190] Schon SYRIGOS hatte den Begriff so verwendet: Ausgabe bei SCHELSTRATE, 396. Unbeachtet ist auch die Tatsache geblieben, daß Dositheos in derselben Glaubenserklärung, in der er den Terminus gebrauchte, an anderer Stelle ausführte: „Mit dem Wort Transsubstantiation glauben wir nicht, die Art und Weise zu verdeutlichen, auf die Brot und Wein in Leib und Blut des Herrn verwandelt werden (μεταποιοῦνται); denn dies ist ganz unbegreiflich und unmöglich [zu verstehen] außer für Gott selbst, und bei den Gläubigen bewirkt es [das Wort] Unverständnis und zugleich Pietätlosigkeit (ἀσέβεια)“. MANSI XXXIV, 1752. Im Sinne der Veranschaulichung wurde dieser Begriff auch in der Glaubenserklärung von 1727 interpretiert und empfohlen: MANSI XXXVII, 889—909, bes. 899.

[191] S. zu dieser Konfrontation GOLUBEV, Mogila II, 5ff., vgl. 12ff.

[192] W. K. MEDLIN—Ch. G. PATRINELIS, Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia: Western and Post-Byzantine Impacts on Culture and Education (16th and 17th Centuries). Genf 1971, 101—116. 136ff.; OLJANČYN, Kultur- und Geistesleben, 143ff.; GOLUBEV, Mogila I, 419ff. S. ferner K. CHARLAMPOVIČ, Zapadnorusskija pravoslavnyja školy XVI i načala XVII veka, otnošenie ich k inoslavnym, religioznoe obučenie v nich i zaslugi ich v dele zaščity pravoslavnoj very i cerkvi. Kazań 1898; A. JABŁONOWSKI, Akademia Kijowsko-Mohylańska. 2 Bde. Krakau 1899f. Auch die lateinische Hierarchie

zismus kam der neue Rationalismus, dessen Mittel auch in der Polemik gegen den Geltungsanspruch des Rationalismus selbst eingesetzt wurden[193]. Es waren aber nicht nur die begrifflichen und methodischen Anleihen, die den Konservativen abstießen, sondern der tiefergreifende Wandel im Verhalten: Man verkehrte mit Andersgläubigen, die antiprotestantische Polemik ließ nach, in bürgerlichen Angelegenheiten gab es Wege zur Kooperation; die Anfänge der griechischen Aufklärung sind mit dem Werk von Klerikern wie Eugenios Vulgaris verbunden[194]. Die Zeitgenossen haben dies deutlich gespürt: Größere Gruppen von Mönchen, die sich in Polen an die Heterodoxie verraten glaubten, wanderten nach Moskau aus[195].

Ein anderes Ärgernis waren für die Konservativen die Bibelübersetzungen, die zur „subjektiven“ Interpretation einzuladen schienen. 1703 verbot die Konstantinopeler Synode die Übersetzung des NT[196]; auch die rumänischen Popen mißtrauten volkssprachlichen Drucken[197].

Die Aufmerksamkeit der europäischen Öffentlichkeit wurde auf das Verhältnis zwischen Orthodoxie und Protestantismus gelenkt, als 1661 ein bis in die 1670er Jahre währender Streit der Jansenisten Pierre Nicole und Antoine Arnauld mit dem Hugenotten Jean Claude über die Frage begann, ob die alte Kirche, deren Riten bei der Spendung der Sakramente die Jansenisten besondere Geltung zuerkannten[198], das Transsubstantiationsdogma gelehrt habe[199]. Die Katholiken holten schließlich Auskünfte von

polemisierte gegen die humanistische Bildung in Mohylas Schule, weil die Lehrer angeblich „häretisch“ beeinflußt gewesen seien; in Wirklichkeit dürfte es darum gegangen sein, die Aktivität der wiedererstandenen orthodoxen Kirche einzugrenzen, vgl. GOLUBEV, Mogila II, 93ff. 247.

[193] So z. B. in den Streitschriften des Sil'vestr Kosov und des Afanasij Kalnofojskij, die hier nicht analysiert werden können.

[194] P. M. KITROMILIDES, Tradition, Enlightenment and Revolution: Ideological Change in 18th and 19th Century Greece. Diss. Harvard. Cambridge, Mass. 1978, 41ff.

[195] GOLUBEV, Mogila II, 25.

[196] M. GEDEON, Κανονικαὶ διατάξεις [...] I. Kon/pel 1888, 106—109.

[197] HINTZ, 23. 1648 war in Siebenbürgen eine Übersetzung des NT, 1651 des Psalters erschienen, ebenda 22.

[198] Diesen Gedanken hob Arnauld selbst in seiner berühmten Schrift „De la fréquente communion“ (1643) hervor, s. weiter A. SCHUCHART, Der „pastor bonus“ des Johannes Opstraet (*Trierer theol. Studien*, 10). Trier 1972, 10. A. LAUN, Die Moraltheologie im 18. Jh. unter dem Einfluß von Jansenismus und Aufklärung, in: Elisabeth KOVÁCS (Hrsg.), Katholische Aufklärung und Josephinismus. München 1979, 274. 276.

[199] Die verwickelte Geschichte dieser Auseinandersetzung kann erst in der geplanten Abhandlung dargestellt werden. Zur ersten Übersicht: É. TURDEANU, Les controverses des Jansénistes et la création de l'imprimerie grecque en Moldavie, in: Mélanges de linguistique et de littérature romanes. Offerts à Mario Roques [...] III. Paris 1952, 283ff. In Frankreich haben Katholiken wie Protestanten schon früher auf die alte Kirche bzw. die Orthodoxie

orthodoxer Seite ein[200], um ihre Annahme zu belegen, daß auch die aus der alten Kirche hervorgegangenen und von Rom getrennten Glaubensgemeinschaften die Transsubstantiation kennen. Pierre Nicole erschloß von dieser Frage her einen neuen Zugang zur Geschichte der griechischen Kirche. Claude ließ sich mit großer Reserve auf die historische Diskussion ein, weil er die Tradition nur insoweit anerkannte, als sie mit seiner Auffassung von der Schrift übereinstimmte, versuchte dann aber nachzuweisen, daß die zeitgenössischen Lehren der orientalischen Kirche nicht mit denen der alten Kirche bis zum 9. Jh. übereinstimmten, somit die Beweise seiner Gegner, selbst wenn sie glückten, über die Kernfrage nichts besagten. In diesen Auseinandersetzungen[201] spielte nun die Frage eine zentrale Rolle, ob die Glaubensbekenntnisse des Lukaris einerseits, des Dositheos und des Mohyla andererseits für die Ostkirche repräsentativ seien und außerdem die Lehren der Kirche in der Zeit vor dem 9. Jh. zutreffend wiedergäben. Die Griechen, die den geistesgeschichtlichen Hintergrund dieser Kontroversen nicht kannten[202], vermochten sich nur schwer in die Diskussion hineinzudenken und sträubten sich dagegen, eine mit ihrer apophatischen Haltung nicht verträgliche rationale Erklärung abzugeben. Immerhin zogen die

---

verwiesen, um ihre divergierenden Auffassungen vom Abendmahl abzustützen. Kardinal Ludwig von Guise hatte bei Griechen in Venedig Auskünfte eingeholt; unter Umgehung der eigentlichen Problematik ließ sich deren Antwort im katholischen Sinn deuten. Daß die Orthodoxen eher der protestantischen Position zuneigten, war ohnehin eine abwegige Vorstellung. Text der Antworten bei STARCZEWSKI I Nr. 4, unvollständig bei SCHELSTRATE, 134—139.

[200] Zunächst besorgte Arnaulds Neffe, der französische Gesandte in Stockholm, Simon Arnauld de Pomponne, eine Stellungnahme des Moldauer Spatharios Nicola Milescu und des in Moskau weilenden, „latinisierenden" Metropoliten von Gaza, Paisios Ligarides, die Nicole und Arnauld in ihren Schriften verwendeten. Sodann schickte der französische Konsul in Aleppo, François Picquet, apostolischer Missionar und Bischof v. Caesaropolis i. P., wichtige Quellen über die Glaubenslehre der Orthodoxen nach Frankreich: RENAUDOT, Gennadii Homiliae, II. Schließlich nahm der französische Botschafter in Kon/pel, Nointel, mit dem Pfortendolmetsch Panagiotes Nikousios und kirchlichen Würdenträgern Verbindung auf auf beschaffte weitere authentische Unterlagen.

[201] Aus der Fülle der von beiden Seiten und von dem Jesuiten Jacques Nouet publizierten Schriften, die sich stets aufeinander beziehen, seien hier die wichtigsten Titel genannt: Pierre NICOLE—Antoine ARNAULD, La Perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'Eucharistie, avec la Réfutation de l'écrit d'un ministre contre ce traité. Paris: C. Savreux, 1664 (5 Auflagen bis 1672!) sowie das dreibändige Werk DERS., La perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'Eucharistie, defendue contre le livre du Sieur Claude [...] Paris: C. Savreux, 1669—1674 (mehrere Aufl. im 18. Jh.). Jean CLAUDE, Réponse Au Livre De Mr. Arnaud, Intitulé La Perpetuité De La Foy De L'Eglise Catholique Touchant l'Eucharistie défendue. Quevilly, Rouen: Jean Lucas, 1670.

[202] Das bezeugt anschaulich John COVEL, Some Account of the Present Greek Church [...] Cambridge 1722, VIf.

Diskussionen so viel Aufmerksamkeit in Europa auf sich, daß der Ökumenische Patriarch Dionysios IV. (1671—73) und sein Jerusalemer Amtsbruder Dositheos sich genötigt sahen, 1672 durch zwei Synoden die orthodoxe Lehrmeinung noch einmal gegen die Calvinisten abzugrenzen[203].

Alle diese Vorgänge befremdeten natürlich die Moskauer. Etwas anderes kam hinzu: Trotz dem Mißtrauen gegen die heterodox infiltrierten Theologen aus der Ukraine sind in den meisten Traktaten Moskauer Provenienz die einschlägigen Arbeiten von Autoren aus Litauen und Kronreußen verwendet worden. Im Moskauer Milieu verschärften sich die im Südwesten entwickelten Optionen, entweder lateinische[204] oder protestantische begriffliche Elemente, Definitionen oder Erläuterungen von Dogmen zu rezipieren, durch die politischen Nebenwirkungen und Folgen solcher Entscheidungen. In den Auseinandersetzungen, die auch der diplomatische Verkehr mit protestantischen Staaten und die Heiratspläne des Hofes hervorriefen, brachten die z. T. weit verbreiteten Streitschriften die alten Argumente jetzt antiprotestantisch gewendet und zugespitzt vor. Mit dem dänischen Prinzen Waldemar, der als Gemahl für die Zarentochter Irina ausersehen war, und mit dem dänischen Hofprediger Matthäus Velhaber fand 1645 in Moskau ein (ergebnisloses) Religionsgespräch statt[205]. Aus diesem Anlaß stellte der Protopope der Moskauer Kirche, der Wundertäter von Černigov, Michail Rogov, die „Kirillova kniga", eine der berühmtesten Streitschriften, zusammen, die Patriarch Iosif für seine schriftliche Antwort an Waldemar benutzte. In diesen Sammelband nahm Rogov auch den 1602 in Wilna erschienenen Traktat des Zacharij Kopystenskij über die Ikonoklasten auf, dessen Schlußkapitel gegen die Traditionsfeindlichkeit der Reformatoren, gegen ihre Kritik an den orthodoxen Frömmigkeitsformen und vornehmlich gegen ihre Bilderstürmerei scharf polemisierte[206]. Bemerkenswert ist dabei, daß im Laufe des 17. Jhs. immer

---

[203] S. Anm. 175. Der Streit erregte so großes Interesse, daß in Paris eine Reihe von Quellen, z. T. in mehreren Auflagen, u. a. auch die Akten der Jerusalemer Synode, publiziert wurden, deren Titel hier nicht angeführt werden können. Zur Jerusalemer Synode: Synodus Bethlehemitica adversus calvinistas haereticos [...] ²Paris 1678, ³Leipzig 1678.

[204] Zu den bekannten Theologen, die katholische Elemente verarbeiteten, gehörte Simeon Polockij (1629—80), der mit Polemiken gegen den Protestantismus hervortrat: Jarofej TATARSKIJ, Simeon Polockij. Moskau 1886. P. scheint eine gewisse Kenntnis von Calvins Werk gehabt zu haben.

[205] S. A. P. GOLUBCOV, Pamjatniki prenij o vere, voznikšich po delu koroleviča Val'demara i carevny Iriny Michailovny. *Čtenija* (Titel wie in Anm. 125) 1892/2; CVETAEV, Literaturnaja bor̃ba, 110ff. 123ff.

[206] Eine detaillierte Analyse der Kirillova kniga, ihrer Bestandteile und ihrer Genese bei H. P. NIESS, Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube? Eine Untersuchung der Kirillova Kniga und der Kniga o vere aus der 1. Hälfte des 17. Jhs. (*Kirche im Osten, Monographienreihe*, 13). Göttingen 1977, bes. 35. 101ff. Leider hat der Verf. eine der

ausführlicher Lebensweise und Kultur der Protestanten kritisiert wurden und der ältere Vorwurf, die „Häretiker" zerstörten die Ordnung der Kirche mit Rücksicht auf die Schwächen der Menschen, schon von Ivan Nasedka politisiert wurde: Ihren Erfolg verdanke die Reformation dem Aufstand der Unterdrückten gegen die herrschende Ordnung[207]. Andererseits läßt sich in Moskau am Ende des 17. Jhs. auch eine interessante Wendung gegen die kataphatische Rationalisierung der Glaubenslehren und zurück zur älteren orthodoxen Theologie beobachten[208].

Am Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jhs. wurde das protestantisch-orthodoxe Verhältnis in verschiedenen Varianten der bisher dargestellten Argumentationsmuster durchgespielt. Einerseits verstärkte das aufklärerische Denken Auffassungen, nach denen die Orthodoxie mit Rückständigkeit, Einfalt, ja Finsternis identifiziert wurde. Hatte noch 1662 der Theologe M. Siricius in seinem ausführlichen Bericht über die russische Kirche[209] behauptet, der „Irrglauben" sei „der Moßkowitischen Faull- und Trägheit [...] zuzuschreiben"[210], so lebten in der Sicht eines Beobachters am Ende des Jhs. die Russen deshalb auf ihre Art, weil „es ihnen allein an gutter Unterrichtung und civiler conversation gefehlet habe"[211]. Andererseits erschienen jetzt detaillierte und systematische Darstellungen des orthodoxen Glaubens, der Liturgie und der Gebräuche, die man mit Recht als Anfänge einer wissenschaftlichen Konfessionskunde bezeichnen könnte[212]. In ihnen wurden zwar die herkömmlichen protestantischen Urteile und Vorurteile tradiert, doch gewann die präzise Deskription breiten Raum. Das Ideologem des Verfalls leitete nun zur Historisierung der Orthodoxie weiter und erschloß damit einen Interpretationsrahmen, welcher der Historisierung der Dogmengeschichte[213] überhaupt (F. W. Jerusalem) entsprach und das Interesse auch auf andere orientalische Kirchen lenkte. Demgegenüber trat nun das Legitimationsbedürfnis der Autoren weithin zurück: Die Dogmatisierung der Konfessionen war so weit fortgeschritten, daß Heineccius „in göttlicher Gewißheit" versicherte, daß „die Wahrheit auf den Consens der Griechen nicht ankomme"[214]. In diese Reihe

wichtigsten einschlägigen Untersuchungen nicht herangezogen, in der manche seiner Ergebnisse hinsichtlich der Zusammensetzung der Schrift vorweggenommen sind: CVETAEV, Literaturnaja borba, 104—110; DERS., Protestantstvo, 643—649.

[207] MÜLLER, Kritik des Protestantismus, 39; hier auch eine ausführliche Würdigung Nasedkas (25—40), der die Kulturkritik in den von ihm verfaßten 37 Kapiteln des Izloženie izvestno ot božestvennych pisanij Starogo zakona i Novyja blagodati na okajannye i zloimenitye Ljutery, na mnogi ich jeresi, auswalzt. Zur Zusammensetzung dieser Schrift CVETAEV, Literaturnaja borba, 66—99.

[208] RUNCIMAN, The Grat Church in Captivity, 352ff.

[209] Michael SIRICIUS, Dissertatio de religione Moscovitarum. Gießen 1661; dt. Übers. Moßkowitischer Irr-Glaube / verdeutschet außgegeben Von M. Lüdert Kramern / auß Riga. Gießen: Anton Utz, 1662 (leider wird diese Schrift unter dem Namen des Übersetzers zitiert). Mit dieser Schrift wollte S. seine Landsleute, die vieles von den Moskauern erlitten hatten, über die Russen aufklären. Von der Intention her, Irrlehren aufzuweisen, behandelte er zuvörderst die für Protestanten befremdlichen Sachverhalte.

[210] Dt. Ausgabe, 160.

[211] Theophil WAHRMUND (=Georg Adam Schleissing), Universa Religio Ruthenica sive Moscovitica. Oder die auffgehende Sonne der Christlichen Religion / wie und zu welcher zeit dieselbige durch die finstere Wolcken des Heydenthums sich herfür gethan/und das gantze Moscovitische Reich bestrahlet [...] Freystadt: Johann Pieterssen 1698, Vorrede. Im selben Jahr erschien eine andere dt. Fassung des Leipziger Predigers Johann Georg Pritius, der gelegentlich irrtümlich als Verf. genannt wird (so z. B. von E. BENZ, Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. München, Freiburg 1952, 79ff. = *Orbis Academicus* III/1), zumal Pritius den Namen Wahrmunds nicht anführt: Moscowitischer oder Reußischer Kirchen-Staat. Zum ersten mahl in Deutschland [...] heraus gegeben. Leipzig: Friedrich Groschuff 1698. Eine dritte dt. Ausgabe: Religion der Moscowiter, Oder Ausführliche Beschreibung Derer Religion Anfang / Fortgang [...] Frankfurt, Leipzig 1713, ist eine freie Übersetzung der franz. Ausgabe von 1698: La Religion Ancienne Et Moderne Des Moscovites [...] Cologne: Pierre Marteau. Näher an Pritius' Ausgabe hält sich in der Disposition die 1743 in Frankfurt bei Balthasar Diehl erschienene Ausgabe: Von der allgemeinen Religion Der Moscowiter [...] Kap. IV und V sind gekürzt, S. 95ff. sind eine Relation über die Wasserweihe und eine Übersicht über die Münzen neu aufgenommen. Pritius verfolgte mit der Edition ein ganz anderes Ziel als der Autor und die anderen Hsgg.: Was in anderen Kirchen löblich sei, könne man übernehmen, entdecke man an ihr „Flecken oder Runtzel", so gebiete die Liebe, sie zu belehren (Kirchen-Staat, Vorrede, A 4 v f.). Der Hrsg. der Edition von 1713 schreibt im Vorwort, daß die Darstellung „mit der zeit zu nichts anders dienen wird/als daß man daraus erkenne/was vor grosse und glückliche Veränderungen die Klugheit eines Grossen Regenten zu Wege bringen könne". Aufklärung über Gründe der Rückständigkeit, ökumenische Solidarität in gegenseitiger Belehrung, Veranschaulichung des Wandels — diese drei Editionsziele bezeichnen die Spannweite der Wirkungsintentionen.

[212] So z. B. die Darstellung des preußischen Konsistorialrats, Oberpfarrers und Gymnasialdirektors in Halle, Johann Michael HEINECCIUS, die der Beschäftigung mit der Ostkirche bis ins 20. Jh. als Fundament diente: Eigentliche und wahrhafftige Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche [...] Leipzig: Gleditsch u. Sohn, 1711, und die mit Approbation der Rostocker Theologischen Fakultät erschienene Schrift des Mecklenburger Konsistorialrats Johann FECHTEN, Kurtze Nachricht Von der Religion Der heutigen Griechen [...] ²Rostock, Leipzig: Joh. Heinr. Rußworms 1713.

[213] K. ANER, Die Theologie der Lessingzeit. Halle 1929, 222ff. 329ff. HEINECCIUS schrieb in der unpaginierten Vorrede, er habe „auch durch Göttliche Gnade so viel eingesehen, daß zu Untersuchung der streitigen Lehren und Gebräuche nothwendig die eigentliche Historie derselben zum Grunde zu legen sey, damit man die Redensarten und Ceremonien, welche in der alten Kirche in gantz andern Absehen gebraucht worden als heut zu Tage, gebührend unterscheiden könne".

[214] HEINECCIUS, Vorrede. FECHTEN hoffte sogar, sein Werk würde zur weiteren Scheidung der Konfessionen beitragen: Der Leser „wird [...] dadurch wieder die verdammliche Vermischerey derer Religionen verwarnet und dem Indifferentissmo (sic!), der heut zu Tag fast die gantze politische Welt einnimmet/mit guten Gründen vorgebogen". (XII).

der wissenschaftlichen Studien über die Ostkirche gehörte auch die Uppsaler Dissertation des Livländer Superintendenten N. Berg(ius)[215], der allerdings im Unterschied zu Heineccius am Ziel der Konversion der Orthodoxen festhielt.

Anregungen zur Vereinigung der Kirchen kamen von verschiedenen Seiten. Die weitreichenden Pläne Leibnizens, Peter den Großen zur Einberufung eines Weltkonzils zu bewegen (1712/13)[216], scheiterten nicht bloß an der Rücksichtnahme auf die Pforte, sondern letztlich wie alle Unionspläne deshalb, weil die Kirchen daran kein handfestes Interesse hatten — man vergleiche damit, welches Gewicht der Unionsgedanke im Reich bekam, als bei der Kaiserwahl Karls VII. 1742 die Gravamina der deutschen Nation gegen Rom auch von den katholischen Reichsständen und der Reichskirche unterstützt wurden[217]. Von Leibnizens Aktionen hatte nur die von ihm angeregte Berufung des Slavisten Johann Leonhard Frisch in die Berliner Societät der Wissenschaften Erfolg[218]. Dieser übersetzte den orthodoxen Katechismus, der, 1727 als Liber Symbolicus Russorum publiziert, zu den bedeutenden Zeugnissen deutscher Rußlandkunde gehört[219]. Die selbstkritische Variante der aufklärerischen Absichten, die sich ansonsten meist nur auf die Belehrung der Orthodoxen richteten, trat hier eindeutig hervor: Vorurteile sollten abgetragen, die bruchstückhaften, z. T. falschen Kenntnisse über die Orthodoxie durch authentische Information korrigiert werden.

Ein Unionsvorschlag, den die Theologen der Sorbonne Peter d. Gr. 1717 unterbreiteten, provozierte eine lange, von dem aufgeklärten und vom Pietismus beeinflußten Jenenser Theologen J. F. Buddeus 1719 eingeleitete europäische Kontroverse über die Frage, ob die orthodoxe Kirche der

[215] Nicolaus Olafson BERGIUS, Exercitatio historico-theologica de statu ecclesiae et religionis Moscoviticae [...] Holmiae: O. Enaeus, 1704 (drei weitere Aufl. bis 1723!).

[216] F. X. KIEFL, Leibniz und die religiöse Wiedervereinigung Deutschlands. ²Regensburg 1925, 145ff.; E. BENZ, Leibniz und die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. *Ztschr. f. Religion u. Geistesgesch.* 2 (1949/50) 97—113; W. DELIUS, Der Protestantismus und die russisch-orthodoxe Kirche (*Kirche in dieser Zeit*, 11). Berlin 1950, 32ff.

[217] S. dazu K. O. v. ARETIN, Die Unionsbewegungen des 18. Jhs. unter dem Einfluß von katholischer Aufklärung, deutschem Protestantismus und Jansenismus, in: KOVÁCS (Anm. 198), 197—208.

[218] E. EICHLER, Johann Leonhard Frisch und die russische Sprache, in: E. WINTER (Hrsg.), Die deutsch-russische Begegnung und Leonhard Euler. Berlin 1958, 95; vgl. W. BERNHAGEN, Johann Leonhard Frisch und seine Beziehungen zu Rußland. Ebenda, 112—124.

[219] Liber Symbolicus Russorum Oder der Grössere Catechismus der Russen [...] Frankfurt, Leipzig 1727.

katholischen oder evangelischen Kirche näherstehe[220]; Buddeus machte auch wieder auf die Inkongruenz des Transsubstantiationsbegriffes und der Wandlung im griechischen Verständnis aufmerksam und räumte einer protestantisch-orthodoxen Union größere Chancen ein[221].

Diese Auseinandersetzungen fielen zeitlich zusammen mit Versuchen der Pietisten, ein geistiges Band zur Ostkirche zu knüpfen. Schon der Frühpietismus hatte Interesse für die Orthodoxie bekundet und gerade im Baltikum manchen Theologen beeinflußt[222]. August Hermann Francke gründete in Halle ein Seminar zur Begegnung der Orthodoxie mit dem Pietismus[223]. An das 1702 eröffnete, aber schon 1713 wieder eingegangene Collegium Orientale zog Francke, den vor allem Wilhelm Heinrich Ludolf[224] unterstützte, russische und griechische Schüler, schließlich förderte er das Studium von Serben aus Südungarn in Halle[225]. Er entsandte nach Rußland und in die Türkei Mitarbeiter als Missionare, die unter den Griechen nichts ausrichteten[226]. 1710 edierte Francke mit Unterstützung

[220] Ioannes Franciscus BUDDEUS, Ecclesia Romana cum Ruthenica irreconciliabilis [...] Jena 1719; dt. Übers.: Erörterung der Frage Ob eine Vereinigung der Römisch-Catholischen und Rußischen Kirchen zu hoffen sey? [...] Jena: Joh. Felix Bielcken, 1719. S. dazu R. STUPPERICH, Feofan Prokopovič und Johann Franz Buddeus. *Ztschr. f. osteurop. Gesch.* NF 5 (1935) 341—362, der auch die weitere Behandlung der Angelegenheit in Rußland darstellt.

[221] BUDDEUS, Erörterung, 30f. 114ff.

[222] E. BENZ, Die östliche Orthodoxie und das kirchliche Selbstbewußtsein der Reformation, in: DERS.—L. A. ZANDER (Hrsg.), Evangelisches und Orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung. Hamburg 1952, 101—160, bes. 135f.; KAHLE, Begegnung, 45f. 58.

[223] M. KRIEBEL, Das pietistische Halle und das orthodoxe Patriarchat von Konstantinopel: 1700—1730. *Jahrb. f. Gesch. Osteur.* NF 3 (1955) 52f. S. ferner Ilmari SALOMIES, Der Hallesche Pietismus in Rußland zur Zeit Peters des Großen (*Annales Acad. Scientiarum Fennicae*, XXXI/2). Helsinki 1936; R. KAMMEL, August Hermann Franckes Tätigkeit für die Diaspora des Ostens. *Die evangelische Diaspora* 20 (1938) 312—351; E. WINTER, Halle als Ausgangspunkt der deutschen Rußlandkunde im 18. Jh. (*Deutsche Akad. d. Wissensch. z. Berlin, Veröffentl. d. Instituts f. Slawistik*, 2). Berlin 1953.

[224] Zur ersten Information über die Schlüsselrolle dieses Rußland- und Orientreisenden BENZ, Östliche Orthodoxie und das kirchliche Selbstbewußtsein, 141ff.; KRIEBEL, Halle und Kon/pel, 50ff.; E. BENZ, Aug(ust) Herm(ann) Francke und Rußland. *Evangelium und Osten* 7 (1934) 195f.; H. BAUMANN, Hiob Ludolfs Anteil an den deutsch-russischen Beziehungen im 17. Jh. und seine Bedeutung für die Entwicklung der slawischen Philologie und der Rußlandkunde in Deutschland, in: WINTER, Die deutsch-russische Begegnung, 86—93.

[225] KRIEBEL, Halle und Konstantinopel; Dm. ČYŽEVŚKYJ, Der Kreis A. H. Franckes in Halle und seine slavistischen Studien. *Ztschr. f. Slav. Philol.* 16 (1939) 21; E. WINTER, Die Pflege der west- und südslavischen Sprachen in Halle im 18. Jh. Berlin 1954.

[226] KRIEBEL, Halle, 51ff.; DELIUS, Der Protestantismus und die russisch-orthodoxe Kirche, 34ff.; ČYŽEVŚKYJ, Kreis, 23.

der Königin Sophie Luise von Preußen das NT im Urtext mit neugriechischer Übersetzung[227], von 1717 an entstanden in der Druckerei des Waisenhauses jene berühmten russischen Drucke, die bis 1735 der Ukrainer Simon Todorśkyj, der spätere Bischof von Pskov, betreute[228]. Johann Arndts von der lutherischen Orthodoxie scharf kritisierte „Vier Bücher vom wahren Christentum“[229] erschienen hier in ukrainisch gefärbtem Kirchenslavisch und fanden große Verbreitung in Rußland, wo sie den hl. Tichon von Zadonsk, aber auch Mystiker wie Skovoroda beeinflußten[230]. Die interessanten Verbindungen vom Pietismus zur Aufklärungsphilosophie und zum theologischen Denken der Neologie erschlossen neue Dimensionen der Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und Orthodoxie[231]. Die Orthodoxen haben diese Möglichkeiten, vor allem die Verbindungen mit Halle, mit verschiedenen Absichten wahrgenommen: die einen aus theologischem Interesse, andere aus Bildungsdrang ohne spezifisch konfessionelle Richtung; die Aufklärer unter den Serben hofften, mit Hilfe protestantischer Lehrer besser gegen eine Reihe als anstößig empfundener Volksbräuche und gegen die allgemeine geistige Rückständigkeit anzugehen[232].

Die Kirchenpolitik Peters d. Gr., die Rezeption aufklärerischen Gedankengutes in Rußland und die weite Verbreitung protestantischer Ideen sowie protestantischer theologischer Lehrbücher sogar in Klöstern[233] provozierten den wachsenden Widerstand der Konservativen. Auftreten und Resonanz des vom Protestantismus beeinflußten Arztes Dmitrij Derjažkin aus Tveŕ („Tveritinov“)[234], der mit den zentralen Gedanken der reformatorischen Theologie wenig anzufangen wußte und dieser eher rationalistische Argumente gegen orthodoxe Riten entlehnte, zeigten, daß der Protest gegen die Verselbständigung kultischer Formen sich immer wieder meldete. Trotz dem Auftrieb durch protestantische Strömungen wirkte dieser Protest aber nicht in die Breite, weil sich das orthodoxe Denken der Trennung von Glauben und Riten verschloß. Im Gegensatz zwischen dem bedeutendsten konservativen Theologen der Zeit, dem Metropoliten von Rjazań und Murom und Patriarchatsverweser Stefan Javorskij[235], der in Anlehnung an die katholische Kontroverstheologie die berühmte Traktatsammlung Kameń very[236] herausbrachte und große Kontroversen u. a. mit Buddeus, Mosheim und Bülfinger hervorrief[237], und dem umstrittenen, protestantisch beeinflußten Feofan (Eleazar) Prokopovič (1718 Bischof von Pskov, 1724 Erzbischof von Novgorod)[238], der in seiner Kiever Zeit die historische Methode der Theologie gefördert hatte[239] und der dann die Kirchenreformen Peters d. Gr. unterstützte[240], wurde die Spannweite innerorthodoxer Problemlösungen ebenso deutlich wie die Überlagerung theologischer Kon-

[227] KRIEBEL, Halle, 64; LEGRAND (XVIII siècle), I, 89—93.

[228] Dm. ČYŽEVŚKYJ, Die „Russischen Drucke“ der Hallenser Pietisten. *Kyrios* 3 (1938) 56—74; DERS., Kreis, 20. 30ff.; DERS., Zu den Beziehungen des Francke-Kreises zu den Ostslaven. *Kyrios* 4 (1939/40) 286—310. Als Erzieher der Prinzessin Sophie von Anhalt-Zerbst, der späteren Kaiserin Katharina II., legte T. dem Religionsunterricht sowohl Mohylas Confessio fidei wie auch den Kleinen Katechismus Luthers zugrunde: R. STUPPERICH, Protestantismus und Orthodoxie im Gespräch, in: A. BLANE (Hrsg.), The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Russia and Orthodoxy. Essays in Honor of Georges Florovsky. III. Den Haag, Paris 1974, 149.

[229] J. ARNDT, Vier Bücher vom wahren Christenthumb. Lüneburg 1653.

[230] BENZ, Östliche Orthodoxie und das kirchliche Selbstbewußtsein, 137ff. (hier auch über die Bedingungen des halblegalen Vertriebs); zur Wirkungsgeschichte auch ČYŽEVŚKYJ, Russische Drucke, 56ff.

[231] Seigfried in KOVÁCS (s. Anm. 198), 251f.; vgl. ANER, 57. 145ff.

[232] H. RÉZ, Ungarn als Vermittler der westlichen geistigen Strömungen nach Süden und Südosten. *Archivum Europae Centro-Orientalis* 5 (Budapest 1939) 276—302, der eine detaillierte Übersicht über die von Serben frequentierten protestantischen Schulen gibt: 278—283; WINTER, Die Pflege, 165ff. 172ff. Über die politischen Aspekte dieser Kontakte E. TURCZYNSKI, Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung (*Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historische Studien*, 11). Düsseldorf 1976, 140, vgl. 159. 173.

[233] FLOROVSKIJ, Westliche Einflüsse, 12ff. Einen guten Überblick gibt I. SMOLITSCH, Geschichte der russischen Kirche 1700—1917 (*Studien zur Geschichte Osteuropas*, 9). I. Leiden 1964, 576ff.

[234] S. über ihn und seine Anhänger MÜLLER, Kritik des Protestantismus, 60ff.; DERS., Der Einfluß des Protestantismus auf das orthodoxe Kirchen- und Geistesleben in Russland, in: BENZ—ZANDER (s. Anm. 222), 165f.; Dm. ČYŽEVŚKYJ, Zwei Ketzer in Moskau. *Kyrios* 6 (1942/43) 47ff.; Ilarion Alekseevič ČISTOVIČ, Feofan Prokopovič i ego vremja (*Sbornik statej, čitannych v Otdelenii russkago jazyka i slovesnosti Imp. Akad. nauk*, 4). St. Petersburg 1868, 64ff. Tveretinovs Schwager Petr Olisov, der als Mönch Pafnutij hieß, verfaßte unter dem Titel Rožnec duchovnyj eine antiprotestantische Streitschrift, in der er auch T.s Gedanken zu widerlegen suchte: MÜLLER, Kritik des Protestantismus, 65ff.

[235] Über ihn s. Jurij F. SAMARIN, Stefan Javorskij i Feofan Prokopovič, in: DERS., Sočinenija. V. Moskau 1880.

[236] [1]Moskau 1728. [2]Kiev 1730. [3]Moskau 1749.

[237] BUDDEUS, Epistola Apologetica Pro Ecclesia Lutherana Contra Calumnias Et Obtrectationes Stephani Iavorskii [...] Jena: Wwe. Meyer, 1729. Georg Bernhard Bülfinger, Mitglied der Petersburger Akademie, übersetzte das 12. Kapitel der Schrift, in der J. die Todesstrafe für Häretiker forderte, ins Lateinische und schickte sie MOSHEIM, der 1731 in Helmstedt De poenis haereticorum cum Stephano Javorscio disputatio veröffentlichte. Bülfinger selbst publizierte später selbst eine Gegenschrift: Georgius Bernhardus BILFINGER, Stephani Iavorskii Metropolitae [...] De Poena Haereticorum, Noviter Ab Ecclesia Se Avellentium. Von der Strafe der Ketzer, welche sich von der Kirche trennen [...] [1]Tübingen: Joseph Sigmund, 1735, [2]Jena: Buchianis 1798 (benutzt wurde die 2. Aufl.).

[238] Die beste Darstellung mit bes. Berücksichtigung der theologischen Positionen und der Kirchenpolitik ČISTOVIČ, Prokopovič.

[239] Ebenda, 17.

[240] R. WITTRAM, Peter I. Czar und Kaiser. II. Göttingen 1964, 181ff. 184ff. 189ff. 205f.

Die griechische Kirche suchte Verbindungen zu den protestantischen Kirchen, wenn sie Hilfe brauchte. Schon bei Crusius war eine große Zahl von Bittstellern eingetroffen; als nach der Rückgabe der Peloponnes an das Osmanische Reich im Frieden von Passarowitz 1718 viele Einwohner zu Sklaven gemacht wurden, entsandte Patriarch Paisios III. den Archimandriten Athanasios Dorostamu 1737 mit einem Hilfsersuchen nach Deutschland[255]. Dem Kontakt dieses Mannes mit dem Berliner reformierten Pastor Elsner verdanken wir dessen zweibändiges Werk über die Lage der griechischen Kirche[256], das nüchtern über Glaubensunterschiede informierte und sich im Zeichen der Verwissenschaftlichung der „Konfessionskunde" vom älteren Wunschdenken weitgehend freihielt[257]. Solches Wunschdenken hegten noch die Brüdergemeinden, deren Weg zur engen Verbindung mit der griechischen Kirche Zinzendorf 1739/40 freimachen wollte — Erfolg war diesem Versuch schon wegen des halsstarrigen schwedischen Unterhändlers Arvid Gradin nicht beschieden[258]. Allerdings machte Zinzendorf die Brüder mit Stücken der Chrysostomos-Liturgie und mit griechischen Hymnen bekannt und schloß die Ostkirche — ein einzigartiges Zeichen ökumenischer Gesinnung in jener Zeit! — in Fürbitte und Gebet ein[259]. Zur gleichen Zeit erhielten die deutschen Leser eine authentische Darstellung des orthodoxen Glaubens vom Archimandriten Theokletos Polyeides[260], der Deutschland und die Schweiz besucht hatte und die protestantischen Lehren kannte.

---

studiert zu haben der „Häretiker" Tveretinov seinem Ankläger Javorskij vorwerfen konnte! O. FEYL, Beiträge zur Geschichte der slawischen Verbindungen und internationalen Kontakte der Universität Jena. Jena 1960, 8ff.

[255] M. KRIEBEL, Die Brüdergemeinde und das orthodoxe Patriarchat von Konstantinopel. *Jahrb. f. Gesch. Osteur.* 3 (1955) 242.

[256] Jacob ELSNER, Neueste Beschreibung derer Griechischer Christen in der Türkey [...] I. Berlin 1737; Fortsetzung der neuesten Beschreibung der Griechischen Christen in der Türkey. Berlin 1747. Zu den weiteren Ausgaben LEGRAND (XVIIIe siècle). I Nrr. 242. 308; II Nr. 571. Auf Dorostamos' Beschreibung beruht weitgehend auch John Glen KING, Rites and Ceremonies of the Greek Church in Russia. London 1772, auf den sich hinwiederum der livländische Pastor August Wilhelm HUPEL berief: Nordische Miscellaneen. Riga 1781—91; auf Hupel fußen schließlich: Ausführliche Nachrichten von der itzigen kirchlichen Verfassung Rußlands, in: Acten, Urkunden und Nachrichten zur neuesten Kirchengeschichte. Hrsg. Christian Wilhelm SCHNEIDER. I. Weimar: Carl Ludolf Hoffmanns Wwe u. Erben, 1789, 257—276. 325—348. 386—453. 600—644. 695—735. 812—820.

[257] Dem allerdings Johannes Petrus KOHL(ius) anhing: Er hielt die Union der Lutheraner mit der Orthodoxie für leicht möglich: Ecclesia graeca lutheranizans [...] Lübeck: Peter Böckmann, 1723.

[258] KRIEBEL, Brüdergemeine, 226—241.

[259] BENZ, Östliche Orthodoxie und das kirchliche Selbstbewußtsein, 151f.

[260] Sacra Tuba Fidei, Apostolicae, Sanctae, Oecumenicae ac Orthodoxae Graecae Orientalis Ecclesiae Christi [...] Stockholm 1736; dt. Übers. Die Heilige Posaune des

Die englischen Reformer kamen mit der Orthodoxie in Berührung, als sie ihre Auffassungen durch Verweise auf die griechische Tradition zu stützen versuchten[261]. Die im 16. Jh. entfalteten Beziehungen zum Osmanenreich erlaubten ihnen, direkte Kontakte zur griechischen Kirche anzuknüpfen. Wieweit sich griechischer Einfluß in den Schriften britischer Theologen der verschiedenen Denominationen nachweisen läßt, ist umstritten. Zweifelsfrei war Thomas Cranmer von der Lektüre des Chrysostomos ergriffen[262], den 1510 Erasmus John Fisher, der Bischof von Rochester, ediert hatte[263], während die Drucke östlicher Liturgien[264] zu spät kamen, um noch sein Book of Common Prayer von 1549 zu prägen. Als unter Elizabeth I. die anglikanische Kirche sich weiter entfaltete, erschienen Übereinstimmungen im Glauben (Ablehung des päpstlichen Primats, des Fegefeuers, der Transsubstantiation, der Privatmessen; Gewährung des Laienkelches) höchst willkommen[265]. Wie nun die Orthodoxen die englische Kirche beurteilt haben, weiß man nicht; die Reaktion des Ökumenischen Patriarchen auf die griechische Übersetzung der 39 Artikel[266] und des Book of Common Prayer (1569)[267] sowie auf den 666 Seiten zählenden griechisch-lateinischen Katechismus und zwei Schulkatechismen in denselben Sprachen[268], ist uns nicht überliefert.

Glaubens der Apostolischen allgemeinen heiligen und rechtgläubigen Griechischen Orientalischen Kirchen Christi [...] o. O. o. J.

[261] J. WORDWORTH, The Church of England and the Eastern Patriarchates. Oxford 1902, 6.

[262] G. J. CUMING, Eastern Liturgies and Anglican Divines. 1510—1662, in: BAKER (s. Anm. 69), 231f.

[263] Ebenda, 231.

[264] Ebenda, 233.

[265] In diesem Sinne äußerte sich der Bischof von Salisbury, John Jewel, der als einer der ersten eine Verbindung von der englischen zur Chrysostomos-Liturgie schlug: CUMING, 234ff. S. ferner Jewels Werk: Apologia Ecclesiae Anglicanae. Cum versione graeca. Oxford: William Turner, 1639.

[266] CUMING ebenda.

[267] Liber Precum Publicarum Ecclesiae Anglicanae, in iuventutis Graecarum literarum studiosae gratiam [...]Βίβλος/ τῶν δημοσίων εὐχῶν τῆς Ἀγγλικανῆς ἐκκλησίας [...] London 1569. Die Übersetzung stammt von dem Gräzisten William Whitaker. 1638 erschien eine neue und vollständigere Übersetzung: Λειτουργία Βρεττανική, ἤγουν Βίβλος Δημοσίων Εὐχῶν [...] Übers. v. Elias Petley; 1644 folgte in Cambridge die nächste Übersetzung von James Duport: Βίβλος τῆς Δημοσίας Εὐχῆς [...] Mit diesen Editionen waren keine missionarischen Absichten verbunden, sie dienten eher zum Hausgebrauch für die Übung im Griechischen. Allerdings hat dieses Interesse für das Griechische die Beschäftigung mit der Orthodoxie in England angeregt und gefördert.

[268] Κατήχησις, ἡ πρώτη παίδευσις τῆς Χριστιανῶν εὐσεβείας. London 1573, ^{2}1577; Catechismus parvus pueris primum qui edificatur proponendus in scholis. London: J. Dayns, 1574, ^{2}1584, ^{3}1633; Χριστιανικὴ Στοιχείωσις, εἰς τὴν τῶν παίδων ὠφέλειαν [...] Ebenda, 1575, ^{2}1577, ^{3}1675, ^{4}1687, ^{5}1701.

Vom Ende des 16. Jhs. an entstanden statt einzelner Episoden folgenreiche Konnexionen. Durch die in mehreren Auflagen erschienenen Schriften des griechischen Flüchtlings Christophoros Angelos[269] wurden die englischen Leser gründlich mit Lehre, Riten und gegenwärtigem Zustand der orientalischen Kirchen vertraut gemacht. In einer 1655 publizierten lateinischen Kurzfassung von Angelos' Hauptwerk zog Fhelavius in seinen gelehrten, aber nicht immer zuverlässigen Kommentaren[270] Vergleiche mit der russischen Kirche und wies alle Vermutungen zurück, daß die Griechen mit den Katholiken oder mit den Calvinisten übereinstimmten. Auf englischer Seite trat zu dem Legitimationsbedürfnis das irenische Interesse an einer Vereinigung der Gemäßigten aller Kirchen hinzu, das 1605 der Reisende Edwin Sandys, ein Schüler des Irenikers Hooker, zum Ausdruck brachte[271], dessen Bruder George die Verbindung zu Lukaris, dem damaligen Patriarchen von Alexandria knüpfte[272]; unterstützt wurden diese Empfehlungen von dem ökumenisch gesinnten Marc Antonio de Dominis und dem holländischen Arminianer Wtenbogaert[273]. Eine stärker konfessionelle Schlagseite bekamen die Beziehungen zu Lukaris unter dem calvinistischen Erzbischof Abbot[274], während die hochkirchliche Richtung des späteren Erzbischofs Laud ab 1633 wieder stärker ökumenisch orientiert war. Doch als die Erfolge der Gegenreformation und die Verhärtung der konfessionellen Positionen solche Hoffnungen enttäuscht hatten, rückte auch Laud von ihnen ab[275]; übrig blieb auf der englischen Seite das traditionelle, antirömisch akzentuierte Interesse an der griechischen Tradition, die das schottische Prayer Book von 1637 beeinflußte. Da Laud kirchen- und dogmengeschichtlich interessante Manuskripte suchte und die Griechen gedruckte Bücher brauchten, kam ein schwunghafter Tausch von Handschriften gegen Publikationen in Gang; gleichzeitig förderte Laud die gräzistischen und orientalistischen Studien in Oxford[276]; auch die Karriere der ersten Professoren in den orientalistischen Fächern, Pockock und Graves, demonstriert den Zusammenhang von religiösen Anliegen und Kontakten zur Ostkirche und zu den arabischen Christen mit der Unterstützung durch die britische Diplomatie bei der Genese dieser Wissenschaften[277]. Da auch Bischöfe der zweiten Hälfte des 17. Jhs. Gesandtschafts- bzw. Niederlassungskaplane im Orient gewesen waren[278], gab es in der Englischen Kirche reichere Erfahrungen mit der Ostkirche als in anderen Ländern. Die Griechen lernten die englische Kirche nun durch Drucke[279], theologische Korrespondenzen und gegenseitige Besuche kennen, unter denen vor allem der oben erwähnte Studienaufenthalt des Kritopulos und die Orientreise des Anglikaners Isaak Basire de Preaumont[280] zu erwähnen sind. Für die Vereinigung der englischen mit der armenischen und der griechischen Kirche war auch Paul Rycaut (1660—67 Gesandtschaftssekretär in K/pel, 1667—77 Konsul in Smyrna) tätig[281]. Mit ihm arbeitete der griechische Protestant Georgios Omiros zusammen, der in Oxford studiert hatte und Lehrer an der Vorgängerin der bis 1922 von England erhaltenen Evangelischen Schule in Smyrna wurde[282].

Schlüsselfiguren in den Beziehungen zwischen der anglikanischen und der orthodoxen Kirche waren schließlich John Covel, der ebenfalls als Konstantinopeler Gesandtschaftskaplan (1630—77) angefangen hatte, zweimal Vizekanzler der Universität Cambridge wurde und ab 1688 dem

---

269 Χριστοφόρος Ἄγγελος, Πόνησις [...] Oxford 1617; DERS., Enchiridion de institutis Graecorum. Cambridge 1619; Christopher ANGEL, An Encomion of the Famous Kingdome of Great Britaine, and of the two flourishing Sister-Universities Cambridge and Oxford. Cambridge: Cantrel Legge, 1619; Ἄγγελος: Πόνος [...] Περὶ τῆς Ἀποστασίας τῆς Ἐκκλησίας [...] London 1624, im selben Jahr eine lat. Übers. De Apostasia Ecclesiae; sein Hauptwerk über den Zustand der Griechen ist in vielen Ausgaben erschienen. Die englische Erstausgabe(Cambridge 1619?) ist mir nicht zugänglich gewesen. Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς καταστάσεως τῶν σήμερον εὑρισκομένων Ἑλλήνων. Enchiridium de statu hodiernorum Graecorum [...] Leipzig: Joh. Groß u. Soc., 1666, ein kürzere Fassung unter diesem Titel Frankfurt: Joh. Gyselaer, 1678; bloß in Latein: Status et Ritus Ecclesiae Graecae [...] Übers. v. Georg Fhelavius. Frankfurt: Joh. Meyer 1655.

270 Ausgabe 1655 (s. Anm. 269).

271 Edwin SANDYS, A Relation of the State of Religion [...] of these westerne parts of the world. 1605 (mehrere Ausgaben folgten); H. TREVOR-ROPER, The Church of England and the Greek Church in the Time of Charles I, in: BAKER (s. Anm. 69), 219.

272 TREVOR-ROPER, 220.

273 Ebenda, 221f. Über Wtenbogaert s. H. C. ROGGE, Johannes Uytenbogaert en zijn tijd. 3 Bde. Amsterdam 1874—1876; über de Dominis D. CANTIMORI, Su M. A. de Dominis. In: *Archiv f. Reformationsgesch.* XLIX (1958) 1/2, 245—258, über seine Korrespondenz mit Lukaris s. HERING, Ökumenisches Patriarchat, 18ff.

274 TREVOR-ROPER, 222ff.; HERING ebenda, 78f. Über Abbot s. P. A. WELSBY, George Abbot: the Unwanted Archbishop. London 1962.

275 TREVOR-ROPER, 230

276 Ebenda, 213. 232ff.

277 Ebenda, 235ff.

278 Robert Frampton, Bischof v. Gloucester, war 1665—70 Kaplan in Aleppo gewesen wie 1670ff. Robert Huntington, der spätere Bischof von Raphoe.

279 Eine Zusammenstellung griechischer Übersetzungen englischer Prayer Books, Katechismen usw. des 16. und 17. Jhs. bei I. GENNADIOS, Περὶ τῶν ἑλληνικῶν μεταφράσεων τοῦ εὐχολογίου τῶν Ἀγγλικανῶν. London 1901; s. auch WORDWORTH, 17.

280 TREVOR-ROPER, 239 Anm. 47.

281 Paul RYCAUT, The Present State of the Greek and Armenian Churches. London 1687 = Richard KNOLLES, The Turkish History [...] Bd. II. Über ihn u. seine Verbindungen zur Orthodoxie: G. ARAMPATZOGLU, Σχέσεις Ὀρθοδόξων καὶ Ἀγγλικανῶν κατὰ τὰς ἀρχὰς τοῦ ΙΗ' αἰῶνος. *Ὀρθοδοξία* 27 (1952) 123—126; TREVOR-ROPER, 239 Anm. 3.

282 ARAMPATZOGLU, 125f.

Christ College vorstand[283]. Covel wurde von Cambridger Gelehrten zu einschlägigen Recherchen veranlaßt, als diese durch den obenerwähnten Streit zwischen Claude und Arnauld auf das Problem aufmerksam geworden waren, wie die Griechen das Transsubstantiationsdogma beurteilten[284]. 1672 erhielt Covel eine Antwort der Konstantinopeler Synode, die der Ökumenische Patriarch Dionysios IV. und drei seiner Amtsvorgänger, der Patriarch von Jerusalem und 31 Metropoliten unterzeichnet hatten. In diesem Synodalakt wurde die Transsubstantiation als Lehre der Ostkirche verkündet[285], jedoch widersprachen andere Würdenträger in Diskussionen mit Covel dieser Lehrmeinung[286]. Wie tief der Streit um dieses Dogma die Gemüter erregte und welche Bedeutung der Stellungnahme der Ostkirche zukam, erhellt aus der Bestimmung der Testakte von 1673, derzufolge jeder, der ein öffentliches Amt bekleiden wollte, das Transsubstantiationsdogma verwerfen mußte — eine Bestimmung, die auch Wilhelm III. in der Toleranzakte von 1689 nicht aufhob! Als Frucht seiner Nachforschungen publizierte Covel 1717 das gut belegte und für lange Zeit maßgebende Buch „Some Account of the Greek Church"[287]. Seinem Nachfolger in Konstantinopel, Edward Browne, verdankte die griechische Kirche ihre erste Bekanntschaft mit den Quakern[288].

Dem Verhältnis zur Orthodoxie eröffnete sich in der englischen Kirche eine neue Perspektive, als es in dieser wegen der Vertreibung Jakobs II. 1688 zum Loyalitätskonflikt und zum Schisma kam[289]. Die Mehrheit der im Amt gebliebenen „Non-Jurors" unter den Bischöfen, die den engeren Anschluß an die altchristliche Tradition suchten, stellte 1716 die Punkte der Übereinstimmung mit der Ostkirche und ihre abweichenden Lehrmeinungen über die Autorität der synodalen Tradition, den Marienkult, die Heiligenanrufung, die Bilderverehrung und kurioserweise über die den Griechen irrtümlich unterstellte Definition der Wandlung in der Euchari-

[283] Über ihn J. Th. BENT, Early Voyages and Travels in the Levant. I. (*Hakluyt Society*, 87). London 1893. Einleitung XXVIIff. Bd. II enthält Auszüge aus dem Tagebuch Covels. Über seine Verbindungen zur Orthodoxie G. ARAMPATZOGLU, Φωτίειος Βιβλιοθήκη. I. Kon/pel 1933, 169ff.

[284] John COVEL, Some Account of the Present Greek Church [...] Cambridge 1722, Iff.

[285] MANSI XXXVII, 453—463.

[286] John Covel an Humphrey Wanley, Cambridge, 13. 12. 1714. G. WILLIAMS, The Orthodox Church of the East in the 18th Century. London 1868, LX; Humphrey Wanley an John Covel, Coach Office, 21. 12. 1714. Ebenda, LXf.; MANSI XXXVII, 371f.

[287] S. Anm. 284.

[288] WILLIAMS, XVI.

[289] S. dazu Th. LATHBURY, History of the Non-Jurors. London 1845; J. H. OVERTON, The Non-Jurors, Their Lives, Principles and Writings. London 1902; St. RUNCIMAN, The British Non-Jurors and the Russian Church, in: BLANE III, 155—161; K. MINKNER, Die Nonjurors und die Ostkirche. *Eine heilige Kirche* 21 (1939) 207—218.

stie, die sie mit orthodoxen Argumenten abwiesen, zusammen und schlug eine Union unter dem Patriarchen von Jerusalem vor[290]. Eine Minderheit der Eidesverweigerer zog sich aus den Verhandlungen zurück, weil sie befürchtete, daß Zugeständnisse in der Liturgie die Kirche der griechisch gefärbten „popery" öffnen könnte[291]. Anfang der 1720er Jahre führte dieser von den Auseinandersetzungen um die Liturgie verschärfte Dissens zum Bruch unter den Non-Jurors[292]. Die Verhandlungen mit den orientalischen Patriarchen, in denen auch die russische Kirche auf Anregung Peters d. Gr. vermittelte, scheiterten 1723 an der starren Haltung der Patriarchen, die selbst von den Moskauern wohl nicht voll unterstützt wurde.

Die Einwirkungen von Protestantismus und Orthodoxie aufeinander unterscheiden sich also nach Qualität und Intensität von Phase zu Phase und von Region zu Region. In den Auseinandersetzungen zwischen beiden Zweigen der Christenheit trat letzlich immer wieder hervor, daß der apophatische Charakter des orthodoxen Glaubens und eine auch Riten und Liturgie einschließende θέωσις nicht mit den auf anderen Denktraditionen aufruhenden und aus anderen Aporien entstandenen reformatorischen Lehren und ihren stark juristischen Zügen vereinbar waren. Es blieb die bewegende Frage an die folgenden Jahrhunderte offen, ob die Versöhnung apophatischen Glaubens mit moderner Wissenschaft und Erkenntnistheorie leichter gelingen konnte als von anderen Positionen her und welche Abstriche die Protestanten von der schroffen Gegenüberstellung von Schrift und menschlicher Tradition machen mußten, als sie entdeckt hatten, daß die Schrift selbst ein Kind der Tradition war.

Eine folgenreiche Wirkung der Auseinandersetzung des Protestantismus mit der Orthodoxie soll abschließend wenigstens angedeutet werden: Trotz allen Mißverständnissen orthodoxer Glaubenslehren auf protestantischer Seite, trotz dem tiefgehenden Dissens in dogmatischen Fragen war doch das Interesse für die wirklichen, lebendigen Menschen, ihre Überzeu-

[290] Die einschlägigen Akten bei MANSI XXXVII. S. ferner WILLIAMS.

[291] H. R. SEFTON, The Scottish Bishops and Archbishop Arsenius, in: BAKER (s. Anm. 69), 241. 242.

[292] Ebenda, 243f. Campbell, Collier und Gadderer wollten die Liturgie der Chrysostomos-Liturgie annähern. Eine Sensation löste Colliers Schrift aus: Reasons for Restoring Some Prayers and Directions as they stand in the Communion Service [...] London 1717 (4 Auflagen bis 1718!). Auf Spinkes Polemik: No Just Grounds for Restoring the New Communion Office [...] by an Non-Juror. London 1719, antwortete Collier mit A Defence of the Reasons [...] in: DERS., A Collection of Tracts. London 1736 (hier noch andere Stellungnahmen). Auch Brett nahm an der Kontroverse teil: MINKNER, 210.

gungen, ihre Geschichte, Sprache und Kultur geweckt worden. Das Studium der nachbyzantinischen Geschichte und Kultur sowie der Lebensverhältnisse der Griechen ist von Crusius begründet worden, Orientalistik, Slawistik und die Beschäftigung mit der Kultur der Russen verdanken den religiösen Auseinandersetzungen entscheidende Impulse.

Insofern ist die frühneuzeitliche Überlieferung in manchem lehrreicher als z. B. der realitätsferne romantische Philhellenismus des 19. Jhs.

